

Individuation und Gruppe

Sozialpsychologische Ansätze im Werk C. G. Jungs

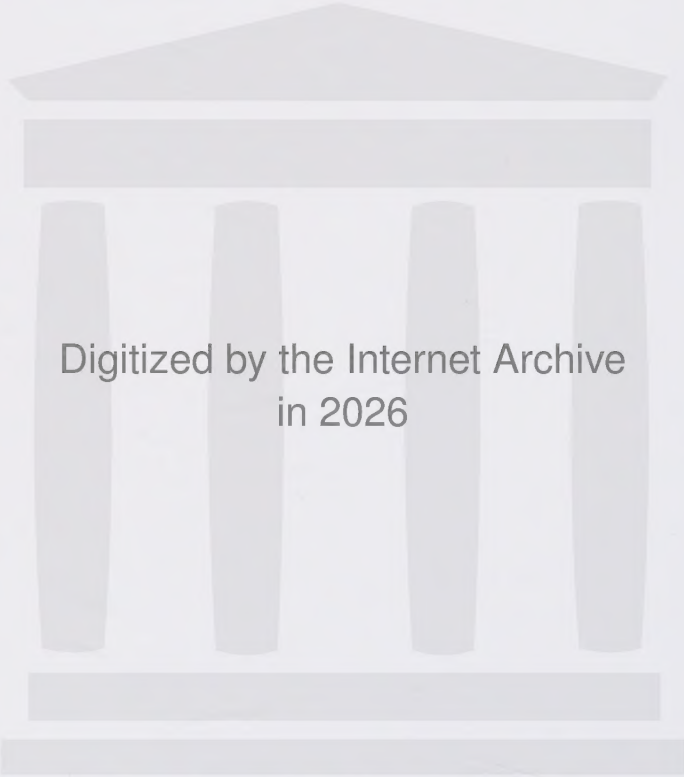
Abhandlung

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I
der Universität Zürich

vorgelegt von
ROBERT STRUBEL
aus Deutschland

Angenommen auf Antrag von Herrn Prof. Dr. D. von Uslar

Zürich 1981
Zentralstelle der Studentenschaft



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Individuation und Gruppe

Sozialpsychologische Ansätze im Werk C. G. Jungs

Abhandlung

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I
der Universität Zürich

vorgelegt von
ROBERT STRUBEL
aus Deutschland

Angenommen auf Antrag von Herrn Prof. Dr. D. von Uslar

Zürich 1981
Zentralstelle der Studentenschaft

Ich danke allen, die mich beim Verfassen dieser
Arbeit unterstützt haben. Besonderen Dank schulde
ich Herrn Prof. Dr. D. von Usler sowie den Herren
Dr. M. Jacoby, Dr. A. Guggenbühl und M. Odermatt.



INHALT

EINLEITUNG	2
I. INDIVIDUATION UND ANPASSUNG	4
a) Individuation und Anpassung bei archaischen Völkern	17
b) Individuation und Anpassung beim modernen Menschen	20
II. JUNGS ANSICHTEN ÜBER DIE GRUPPE	26
III. DAS MISSVERSTÄNDNIS DER INDIVIDUATION ALS REIN INTROVERTIERTES GESCHEHEN	33
IV. ARCHETYPUS UND AUSSENWELT	39
V. INDIVIDUATION UND BEZIEHUNG	45
Beziehung und Übertragung	55
VI. DAS SELBST UND DIE GRUPPE	62
VII. GRUPPE UND SEKTE	76
VIII. INDIVIDUATION "IST" ANPASSUNG	87
IX. DAS MODERNE PROBLEM DER RELIGIÖSEN KOMMUNIKATION	93
SCHLUSSBEMERKUNG	98
ANMERKUNGEN	99

EINLEITUNG

Viele Menschen empfinden heute das Bedürfnis nach psychologischer Beratung oder nach Psychotherapie. Für die einen ist es selbstverständlich, daß sie das Zweiergespräch mit einem Therapeuten suchen; andere fühlen sich eher zu einer Gruppe hingezogen. Im Laufe der letzten Jahre sind viele verschiedene Arten von Gruppentherapie entstanden, die auf viele Menschen große Faszination ausüben. In diesen Sitzungen geschehen Dinge, die in gewöhnlichen Gruppierungen nicht üblich sind, und nicht selten versprechen sich die Teilnehmer von der Durchbrechung eines Tabus durch die Gruppe die Lösung eines persönlichen Problems. Anhänger der "klassischen Analyse" trauen diesem modernen Trend oft wenig Gutes zu, auch wenn viele Analytiker sich zugleich mit Gruppen- und Einzeltherapie befassen.

Schon Jung selbst stand der Gruppentherapie skeptisch gegenüber, und seine Haltung scheint die vieler seiner Schüler zu bestimmen. Sein therapeutisches Interesse richtete sich vor allem auf den Individuationsprozeß, dem er auch in seinen theoretischen Überlegungen stets den Vorrang vor sozialen Gesichtspunkten gab.

Als Jungscher Analytiker habe ich mich theoretisch wie praktisch intensiv mit Jungs Werk auseinandergesetzt. Erfahrungen mit verschiedenen Gruppen führten mich nun zu der Frage, wie seine Stellungnahmen zum sozialen Leben zu verstehen und zu werten sind.

Wir wollen im folgenden einige Mißverständnisse klären, die sich aus seinen zum Teil widersprüchlichen Aussagen darüber ergeben können. Sodann werden wir sozialpsychologische Ansätze weiterführen, die in seinen theoretischen Grundlagen enthalten sind.

Es soll deutlich werden, inwiefern die Individuation grundsätzlich das Verhältnis des Menschen zu den Gruppen beeinflusst, in denen er lebt. Umgekehrt werden wir sehen, daß es dem einzelnen in der Gestaltung seiner Beziehungen und überhaupt in seinem sozialen Verhalten immer zugleich um die Beziehung zu seinem Selbst geht. Die soziale Rolle, die ein Mensch spielt, hängt stets zusammen mit der Entfaltung seiner Persönlichkeit.

Wir wollten in dieser Arbeit kein eigenes gruppentherapeutisches Konzept entwerfen; wir haben aber Kriterien formuliert, die es ermöglichen, positive und negative Gruppenentwicklungen zu erfassen, und dies ist für die praktische Arbeit mit Gruppen von großer Bedeutung. Eine therapeutische Gruppe, in der die individuelle Persönlichkeit zu wenig berücksichtigt wird, verfehlt ja ebenso ihr Ziel wie eine Analyse, die das soziale Gefüge außer acht läßt, in dem der Analysand lebt.

I. INDIVIDUATION UND ANPASSUNG

Der Begriff der Individuation wurde nicht von Jung selbst geprägt. Aus seinen Schriften geht nicht eindeutig hervor, woher er das Wort kannte; wir können aber verschiedene Quellen feststellen, in denen er dem Ausdruck wohl begegnet ist.

In seinem Buch "Psychologische Typen"¹ setzt sich Jung unter anderem mit dem Universalienproblem der mittelalterlichen Philosophie auseinander², aus dem sich - in Fortsetzung der aristotelischen Ansätze - die Frage nach dem "principium individuationis" ergeben hatte. Man suchte eine Antwort auf die Frage, welches Prinzip hinter der Tatsache stehe, daß alles Seiende individuell da ist, sich "individuiert". Für Albertus Magnus und Thomas von Aquin zum Beispiel galt die Materie als Individuationsprinzip.³

Obwohl Jung den Ausdruck Individuation in seiner Erörterung über Nominalismus und Realismus nicht erwähnt, könnte er ihn doch bei diesen Studien kennengelernt haben. Er hatte aber lange davor Schopenhauer gelesen⁴ und war mit den Schriften von G. W. Leibniz, Fr. Nietzsche und Ed. v. Hartmann vertraut, die ebenfalls dem Problem des "principium individuationis" nachgegangen waren.⁵ Auch findet sich die Problematik der Sache nach bei den Gnostikern, deren Schriften Jung eingehend studiert hatte.⁶

Während die Philosophen aber fragten, wieso und nach welchem Prinzip sich das Seiende individuiert, gebraucht Jung den Begriff der Individuation rein anthropologisch, also nur in Bezug auf die Individualität des Menschen. Er macht darüber folgende grundsätzliche Aussagen: "Individuation bedeutet: zum Einzelwesen werden, und, insofern wir unter Individualität unsere innerste, letzte und unvergleichbare Einzigartigkeit verstehen, zum

eigenen Selbst werden. Man könnte 'Individuation' darum auch als 'Verselbstung' oder als 'Selbstverwirklichung' übersetzen."⁷ Bereits 1921 definierte Jung den Begriff: "Die Individuation ist allgemein der Vorgang der Bildung und Besonderung von Einzelwesen, speziell die Entwicklung des psychologischen Individuums als eines vom allgemeinen, von der Kollektivpsychologie unterschiedenen Wesens. Die Individuation ist daher ein Differenzierungsprozeß, der die Entwicklung der individuellen Persönlichkeit zum Ziele hat. Die Notwendigkeit der Individuation ist insofern eine natürliche, als eine Verhinderung der Individuation durch überwiegende oder gar ausschließliche Normierung an Kollektivmaßstäben eine Beeinträchtigung der individuellen Lebenstätigkeit bedeutet. Die Individualität ist aber schon physisch und physiologisch gegeben und drückt sich dementsprechend auch psychologisch aus."⁸

"Das psychologische Individuum ist charakterisiert durch seine eigenartige und in gewisser Hinsicht einmalige Psychologie. ...die psychologische Individualität existiert unbewußt a priori, bewußt aber nur insoweit, als ein Bewußtsein der Eigenart vorhanden ist, d. h. insoweit eine bewußte Verschiedenheit von andern Individuen vorhanden ist. Mit der physischen ist auch die psychische Individualität als Korrelat gegeben, jedoch, wie gesagt, zunächst unbewußt. Es bedarf eines bewußten Differenzierungsprozesses, der Individuation, um die Individualität bewußt zu machen..."⁹

"Die Individuation befindet sich immer mehr oder weniger im Gegensatz zur Kollektivnorm, denn sie ist Abscheidung und Differenzierung vom Allgemeinen und Herausbildung des Besondern, jedoch nicht einer gesuchten Besonderheit, sondern einer Besonderheit, die a priori schon in der Anlage begründet ist."¹⁰

Diese allgemeinen Aussagen über Individuation weisen auf zwei Aspekte des Begriffes hin, die Jung nicht

systematisch darlegte. Sie lassen sich aber in seinem Gebrauch des Wortes unterscheiden.

Insofern die Individuation ein natürlicher Vorgang ist, trägt jeder wichtige Umstand und jedes Ereignis im Leben des einzelnen zu seiner Individuation bei. Er wurde zu dem, der er ist, weil er von bestimmten Eltern bestimmte Anlagen erbte, an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit geboren und aufgezogen wurde. Er hatte bestimmte Geschwister - oder keine - und bestimmte Freunde, mit denen er aufwuchs. Jede Entwicklungsstufe, jede Krise oder Reifungsverzögerung ist ein Markstein auf dem Wege der Individuation. Kinderkrankheiten, Pubertätsschwierigkeiten, Freundschaften und Liebschaften, Eheschließung oder der Tod eines Elternteils, der Ausbruch eines Krieges oder eine Naturkatastrophe, oft aber auch von der Umwelt kaum wahrgenommene innere Erlebnisse, Beziehungen und Ereignisse vielfältiger Art prägen das Werden einer Persönlichkeit. In diesem Sinne konnte Jung sagen: "Individuation ist keineswegs eine Seltenheit oder ein Luxus der wenigen... Individuation ist das gewöhnliche Leben und das, was man davon bewußt gemacht hat."¹¹

Meist gebraucht Jung den Begriff aber in einem engeren Sinne; er benennt damit einen komplexen Reifungsprozeß, der schwer zu beschreiben ist. Dieser bewußte Differenzierungsprozeß besteht in der Auseinandersetzung zwischen dem Ich und dem Unbewußten anhand von Träumen, spontan gemalten Bildern, spontanen Phantasien, Tanzformen, improvisierter Musik und ähnlichem mehr. Die Vorstellungen, die dabei auftauchen, gruppieren sich um bestimmte typische Inhalte, die sich in den Phantasien auch als Personen darstellen; es sind dies die archetypischen Figuren des "Schattens", der "Anima" (bei Frauen des "Animus") und des "Selbst". Wir wollen

kurz skizzieren, was damit gemeint ist.¹²

Mit "Schatten" bezeichnet Jung die Gesamtheit aller seelischen Inhalte und Antriebe, die mit der bewußt gewählten Lebensform nicht vereinbar sind und deshalb zunächst verdrängt werden. Diese Seelenteile verbinden sich zu einer relativ autonomen Teilpersönlichkeit, die ihren Lebensanspruch geltend macht, indem sie gegen die bewußten Absichten des Ich opponiert. Es gehören dazu nicht nur minderwertige Charakterzüge, sondern auch mangelhaft entwickelte Fähigkeiten, die zur Entfaltung drängen. Daher verkörpert der Schatten nicht nur das Böse, sondern auch verachtete, an sich aber hilfreiche oder zur Weiterentwicklung sogar notwendige seelische Kräfte.

Trotz aller Bemühung kann der Schatten nie vollständig bewußt gemacht werden; wenn man etwas Bestimmtes verwirklicht, wird man notwendig anderes vernachlässigen müssen. Das bedeutet, daß der innere Widerspruch im Menschen nie aufhört; der Archetypus des "Widersachers", wie wir den Schatten auch nennen könnten, bleibt stets lebendig.

Nicht anders ist es beim Archetypus der Anima oder des Animus. Es handelt sich dabei um das Bild des Weiblichen im Mann, seine weibliche Seite und um das Bild des Männlichen in der Frau, ihre männliche Seite.

Die Anima weckt im Mann Launen, Stimmungen, Sehnsüchte und Sentimentalitäten, die ihn zu hohen Leistungen beflügeln, aber auch zu lächerlich launischem Gebaren erniedrigen können. Die sogenannte "Animabesessenheit" macht den Mann launisch, reizbar, nervös und giftig-feindselig; er kann aber auch allzu friedfertig, lahm, ängstlich, eben weibisch werden. Gelingt ihm aber die Auseinandersetzung mit der Anima, so entwickelt er die Fähigkeit zur lebendigen Einfühlung; sein Wesen wird eine vitale Bezogenheit, wird "Eros" ausstrahlen.

Den Animus der Frau könnten wir entsprechend als den "Logos" in ihr bezeichnen. Ist sie von ihrem Animus besessen, so wird sie irgendwelche aufgelesene Meinungen, die sie gar nicht durchdacht hat, für ihre sicherste Überzeugung ausgeben, um sie gegen kritische Fragen mit unsachlicher Bestimmtheit, ja mit Aggressivität zu verteidigen. Hat sie sich aber gründlich mit ihrem Animus auseinandergesetzt, so wird sie sich vielleicht zu hohen geistigen Leistungen angespornt fühlen und sich mit Energie für etwas einsetzen können. Auch wird sie in Angriff oder Verteidigung angemessen "ihren Mann stellen".

Die Integration von Anima und Animus bedeutet nun weder, als Mann weibisch zu werden, noch als Frau zu vermännlichen. Es geht - wie schon beim Schatten - darum, diese archetypischen Bilder und ihre Wirkungen kennenzulernen. Die an sich autonomen Antriebe, die davon ausgehen, können dann bewußt und sinnvoll gelebt werden, statt unbewußt einzubrechen und die Anpassung an die jeweilige Situation zu stören.

Am schwersten zu beschreiben ist nun der Archetypus des Selbst. Schatten, Anima und Animus sind gewissermaßen Teile des Selbst; das Selbst faßt sie zu einer geordneten Ganzheit zusammen. Dies gilt grundsätzlich für die ganze Vielfalt des seelischen Lebens. Am Schizophrenen sehen wir, daß die menschliche Persönlichkeit ihre Einheit und Ganzheit verlieren und sich in Fragmente auflösen kann. Aber jeder ist manchmal "uneins mit sich selbst". Das Selbst bildet nun das sich immer wieder wandelnde Zentrum, in dem die vielen und gegensätzlichen Antriebe des Menschen koordiniert und einem gemeinsamen Sinn unterstellt sind. Es bildet sich symbolisch in vielerlei Gestaltungen ab, in denen es irgendwie fühlbar und wirksam wird, ohne endgültig damit erfaßt werden zu können.

Die Erfahrung des Selbst als das Ziel des Individuationsprozesses hat Jung unter anderem folgendermaßen zu charakterisieren versucht: "Wenn man sich das Bewußtsein mit dem Ich als Zentrum dem Unbewußten gegenübergestellt denkt, und wenn man sich nun den Prozeß der Assimilation des Unbewußten dazu vorstellt, so kann man sich diese Assimilation als eine Art von Annäherung zwischen Bewußtsein und Unbewußtem denken, wobei das Zentrum der totalen Persönlichkeit nicht mehr mit dem Ich zusammenfällt, sondern ein Punkt in der Mitte zwischen Bewußtsein und Unbewußtem ist. Dies wäre der Punkt des neuen Gleichgewichtes, eine neue Zentrierung der Gesamtpersönlichkeit, ein vielleicht virtuelles Zentrum, welches der Persönlichkeit wegen seiner zentralen Lage zwischen Bewußtsein und Unbewußtem eine neue, sichere Grundlage gewährt."¹³

Der Individuationsprozeß im engeren Sinne ist verbunden mit einer tiefgreifenden Krise. Das Ich fühlt sich zunächst entmachtet und aller Lebenskraft beraubt. Man befindet sich in Regression und extremer Introversion und erlebt Zustände von starker Desorientierung; man könnte sagen, die Wandlung und Umgestaltung der Persönlichkeit läßt einen buchstäblich "verrückt" werden; man wird ja aus seinem gewohnten seelischen Rahmen "herausgerückt". Deshalb kann die Verwirrung geradezu ans Psychotische grenzen, ohne aber im eigentlichen Sinne krankhaft zu sein. (Natürlich treten dabei auch die krankhaften Seiten zutage, die jedem Menschen mehr oder weniger anhaften; sie müssen ebenso ernst genommen und systematisch bearbeitet werden wie die religiöse Symbolik, die in den Träumen und Phantasien zum Vorschein kommt.) Diese Krise ist gekennzeichnet durch schmerzliche Einsamkeit, die in der Begegnung mit dem Tod, im Erleben des "Nichts" gipfelt. Gegen diese Ausgeliefertheit

kann man sich nicht eigentlich zur Wehr setzen. Sören Kierkegaard hat diese Ausgeliefertheit als Angst beschrieben, die im Innewerden des Nichts entsteht. Der Begriff Angst ist dabei "gänzlich verschieden ... von der Furcht und ähnlichen Begriffen, die sich auf etwas Bestimmtes beziehen, während die Angst die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit ist."¹⁴ Paul Tillich beschreibt in Anlehnung an Kierkegaard und dessen Unterscheidung von Furcht und Angst die Problematik so: "Die Situation treibt das angstvolle Subjekt, Objekte der Furcht zu bilden. Die Angst strebt danach, Furcht zu werden, denn der Furcht kann durch Mut begegnet werden. Einem endlichen Wesen ist es unmöglich, die nackte Angst länger als eine kurze Weile zu ertragen. Menschen, die solche Augenblicke erfahren haben, wie zum Beispiel einige Mystiker in ihren Visionen von der 'Nacht der Seele' oder Luther in der Verzweiflung über die dämonischen Anfechtungen oder Nietzsche-Zarathustra in der Erfahrung des 'großen Ekels', haben uns von deren unvorstellbarem Schrecken berichtet. Dieser Schrecken wird gewöhnlich vermieden dadurch, daß die Angst in die Furcht vor etwas, gleichgültig was es auch sei, umgewandelt wird. Der menschliche Geist stellt nicht nur ständig Götzen her, wie Calvin sagte, sondern auch ständig Furcht - jene, um Gott zu entfliehen, diese, um der Angst zu entfliehen, und beides steht in Beziehung miteinander. Denn den Gott, der wirklich Gott ist, ins Auge fassen können, heißt auch, die absolute Drohung des Nichtseins ins Auge zu fassen. Das 'nackte Absolute' (um einen Ausdruck Luthers zu gebrauchen) erzeugt die 'nackte Angst'; denn es ist das Auslöschen jeder endlichen Selbstbejahung und nicht ein mögliches Objekt der Furcht und des Mutes. Aber letztlich sind die Versuche, die Angst in Furcht umzuwandeln, umsonst. Die Grundangst, die Angst eines

endlichen Seins vor der Drohung des Nichtseins, kann nicht beseitigt werden. Sie gehört zur Existenz selbst."¹⁵

Ein Analysand schildert das Erlebnis einer solchen Angst in einer Phantasie; er schreibt: "Mit Freunden zusammen sitze ich an einem Tisch im Freien, mitten in der warmen Frühlingssonne. Ich freue mich am Zusammensein und an dem herrlichen Frühlungstag und atme tief die frische Luft ein. Ich schöpfe neue Lebensfreude. Doch auf einmal läßt ein glasklarer Ton die Luft erzittern. Die Gespräche sind mit einem Schlag für mich verstummt, ich sehe nur noch, wie die andern ihre Lippen bewegen. Ich will rufen, versuche Zeichen zu machen. Doch die andern haben gar nicht gemerkt, daß sich eine riesengroße Glasglocke langsam über mich gesenkt hat. Alles Licht ist darin wie ausgelöscht, keine frische Luft mehr, tiefe Beklemmung läßt meinen Atem mehr und mehr stocken. Ein letzter Hilferuf verhallt ungehört.

Dann beginnt die Glasglocke langsam mit mir zu sinken, hinab ins Dunkel, ins Schattenreich. Und die Glasglocke zerspringt, der Frühling ist weg, die Hoffnung nie dagewesen. Ich bin allein, nur die Angst lauert überall auf mich. Und wie Spinnenarme umfängt sie mich, garnt mich ein. Ich bin nur noch dem Grauen überlassen, dem langsamen, stummen Tod. Noch zögert er, noch läßt er mich weiter leiden. Doch er ist da und wartet, wartet noch."

Selbstverständlich besteht der Individuationsprozeß nicht nur aus negativen Erlebnissen. Statt niedergedrückt und in Angst versetzt kann man sich auch über sich hinausgehoben, in eine andere, schönere Welt versetzt fühlen. Manchmal brechen mit wahnhafter Stärke Phantasie-momente in die gewohnte Wahrnehmung ein, oder reale Dinge vermitteln unverhofft eine außerirdische Stimmung. Ein Analysand betrachtete zum Beispiel einmal eine

Wiese voller Löwenzahn und wurde plötzlich von dem Eindruck fasziniert, daß er hier "das wahre himmlische Gold" vor sich sähe. Und eine Patientin berichtete, ein Musikstück habe sie unvermittelt so tief angerührt, als habe eine Musik hinter der, die sie hörte, sie in Bann geschlagen.

Wie große Träume oder überwältigende Phantasien zeigen auch solche spontanen Eindrücke den Einbruch einer andern, irgendwie jenseitigen Welt, die meist große Verwirrung verursacht.

Hierzu gehört ein weiteres wichtiges Phänomen, das Jung als Inflation bezeichnet hat.¹⁶ Er meint damit eine seelische Aufgeblasenheit oder "Gottähnlichkeit", die eine Unsicherheit über die Grenzen der eigenen Persönlichkeit hervorruft. Während man sich einerseits als "Nichts" fühlt, verfällt man anderseits ebenso leicht dem Gefühl, "Alles" zu sein, zu wissen oder zu können - obwohl man vielleicht gerade ganz unfähig ist, wirklich etwas in Angriff zu nehmen. Die Gefahr dieses Zustandes besteht darin, einer kindlichen Allmachtsphantasie zu verfallen, die durchaus mit dem Größenwahn schizophrener Patienten verwandt ist.

In dem Grimmschen Märchen "Der Schneider im Himmel"¹⁷ setzt sich der Eindringling auf den Sessel Gottes, von wo aus er alles sehen kann, was auf der Erde geschieht. Und er vermißt sich auch noch, einen Diebin Gottes goldenen Fußschemel nachzuwerfen, womit er sich dessen Richtermacht anmaßt. Zur Strafe wird er dann aus dem Himmel verwiesen.

Die Inflation ist aber nicht nur eine Gefahr; man erlebt darin auch seine ureigenste Bestimmung. Gefahr und Chance, oder anders: Versuchung und Berufung gehören hier eng zusammen. Deutlich zeigen die klassischen Offenbarungs- und Berufungsgeschichten der Bibel diesen Sachverhalt. Nachdem Jesus von Johannes getauft worden war, kam der Geist wie eine

Taube auf ihn herab. "Und da geschah eine Stimme vom Himmel: 'Du bist mein lieber Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen.' Und alsbald trieb ihn der Geist in die Wüste und er ... ward versucht von dem Satan..." (Mk 1,9-12) In der ausführlichen Schilderung der Versuchungen bei Matthäus und Lukas¹⁸ spielt der "Versucher" stets darauf an, daß Jesus doch Gottes Sohn sei, also mehr Macht habe als ein gewöhnlicher Mensch. In der Erhebung durch die empfangene Offenbarung liegt zugleich die Gefahr, die irdische Wirklichkeit aus dem Auge zu verlieren, sich Macht zuzuschreiben, die man nicht hat. Diese Gefahr schildert auch Paulus im Zusammenhang mit seinem Berufungserlebnis. Er berichtet der Gemeinde von Korinth, wie er "... - ob im Leibe .., ob außer dem Leibe ... - entrückt ward bis an den dritten Himmel" (2 Kor 12,2). Und er fährt fort: "Damit ich mich aber nicht der hohen Offenbarungen überhebe, ist mir gegeben ein Pfahl ins Fleisch, nämlich des Satans Engel, der mich mit Fäusten schlage ..." (2 Kor 12,7)¹⁹ Natürlich bedeutet nicht jeder Individuationsprozeß die gleiche überragende Berufung wie bei Jesus und bei Paulus. Die innere Dramatik aber ist grundsätzlich die gleiche. Jene Berufungs- und Offenbarungsgeschichten - auch etwa die von Moses, Jesaia und Ezechiel²⁰ - sind klassische Darstellungen des Individuationsprozesses im engeren Sinne. Und umgekehrt geht es bei jedem Individuationsprozeß um die Berufung des einzelnen, um seine innerste Bestimmung, die ja seine Individualität ausmacht.

Wir wollen hier die Schilderung der Phänomene, die den Individuationsprozeß begleiten, beenden. Man könnte weniger oder auch mehr dazu sagen, und doch kann man ihn nicht eigentlich beschreiben. Jung drückte diese Schwierigkeit einmal so aus: "Ich kann daher nichts Überzeugendes vorbringen, d. h. nichts, was den Leser so überzeugt, wie es denjenigen überzeugt, dem es

eigenstes Erlebnis ist." Denn es handelt sich um "kaum zu beschreibende psychologische Tatsachen".²¹

Jung selber, aber auch seine Schüler, betonten oft, daß der Individuationsprozeß eine Sache der zweiten Lebenshälfte sei.²² Jungs eigene entscheidende Krise begann etwa in seinem 38. Lebensjahr,²³ was ihm nahelegte, den Individuationsprozeß unter anderem als die Krise der Lebenswende zu beschreiben. Für diese Auffassung gibt es auch in der Literatur und bildenden Kunst etliche Beispiele. So leitet Dante die Göttliche Komödie ein mit den Worten:

"Als ich auf halbem Weg stand unsers Lebens,
Fand ich mich einst in einem dunklen Walde,
Weil ich vom rechten Weg verirrt mich hatte;
Gar hart zu sagen ist's, wie er gewesen,
Der wilde Wald, so rauh und dicht verwachsen,
Daß beim Gedanken sich die Furcht erneuet;
So herb, daß herber kaum der Tod mir schiene:
Doch eh' vom Heil, das drin mir ward, ich handle,
Meld' ich erst andres, was ich dort gewahrte.
Wie ich hineinkam, weiß ich nicht zu sagen,
So schlafbefangen war ich zu der Stunde,
Als von dem rechten Weg ich abgewichen."

Paul Claudel nannte eines seiner Dramen, das ebenfalls deutlich die Problematik des Individuationsprozesses zum Inhalt hat, "Partage de Midi", "Mittagswende". Auch viele symbolische Bilder zeigen die Begegnung mit dem Tod in der Mitte des ganzen Lebensablaufs, etwa "Die zehn Lebensstufen" von Jörg Breu d. J. (um 1530).²⁴ Im "Tarot de Marseille" ist "La mort" die dreizehnte von 22 Karten, den sogenannten großen Arcana. Die Karten sind eine symbolische Darstellung des ganzen Lebens. "La mort" liegt also auch hier etwa in der Mitte.

Trotz dieser Beispiele darf man aber nicht davon ausgehen,

daß jede Lebenswende zwangsläufig von einer deutlich fühlbaren Krise begleitet sei; andererseits stößt man in der praktischen Arbeit mit Analysanden immer wieder auf die oben skizzierten Phänomene bei viel jüngeren, aber auch bei viel älteren Menschen. Auch wenn wir den Individuationsprozeß im engeren Sinne als typisch für die Lebenswende ansehen dürfen, wäre es doch einseitig, ihn ausschließlich für eine Angelegenheit der Lebensmitte zu halten. Abgesehen davon kann man den Individuationsprozeß im weiteren Sinne nie vor dem Tod eines Menschen als abgeschlossen betrachten.²⁵

Wenn wir uns nun die oben beschriebenen Begleiterscheinungen des Individuationsprozesses wie Einsamkeit, Angst, Abkehr von der Welt, Inflation, extreme Introversion und ähnliches mehr vor Augen führen, so leuchtet es ein, daß er im Gegensatz steht zum Prozeß der Anpassung, dem wir nun unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen.

Theoretisch könnte man sagen, daß - wie die Individuation - auch die Anpassung mit der Empfängnis des Menschen beginnt. Der Fötus ist ja ein eigenes Ganzes und nicht lediglich ein Teil der Mutter; er muß sich gewissermaßen an den Organismus der Mutter anpassen. Sinnvoller ist es aber, den Beginn der Anpassung mit der Geburt ineins zu setzen. Eine erste Anpassungsleistung schildert Goethe in der sogenannten Schülerszene im Faust, wo Mephisto feststellt:

"So nimmt ein Kind der Mutter Brust
Nicht gleich im Anfang willig an,
Doch bald ernährt es sich mit Lust."

E. H. Erikson hat in seinen Schriften ausführlich dargestellt, wie die Reifungsschritte des Kleinkindes immer zugleich eine Anpassungsleistung an die Umwelt darstellen.²⁶ Er geht dabei aus von folgender Feststellung Freuds: "Im Elterneinfluß wirkt natürlich nicht nur

das persönliche Wesen der Eltern, sondern auch der durch sie fortgepflanzte Einfluß von Familien-, Rassen- und Volkstradition, sowie die von ihnen vertretenen Anforderungen des jeweiligen sozialen Milieus."²⁷

Schon in der Begegnung mit der Familie, der ersten und wichtigsten Umwelt des Menschen, muß das Kind sich ständig an äußeren Gegebenheiten orientieren. Jeder Schritt in der Entwicklung, jede Lebensphase ist verbunden mit einer neuen Anpassung. Durch Nachahmung lernt das Kind die wichtigsten Verhaltensweisen und wächst so fortlaufend in neue Rollen hinein, mit denen es neue Rechte erhält und neue Pflichten übernimmt. Der Prozeß der Anpassung umfaßt dabei immer weitere Bereiche. Der Kindergarten, die Schule, die Lehre oder das Studium, schließlich der Eintritt in den Beruf, der Beginn einer Ehe, die Verantwortung als Eltern, all dies fordert immer neue, erweiterte Auseinandersetzung mit einer je größeren Umwelt. Man wächst so in die Gesellschaft hinein, daß man mit Beruf und Stellung einen Platz in ihr und eine Funktion für sie wahrnimmt. Die Anpassung umfaßt die Notwendigkeit, sich einen Platz in der Gesellschaft zu erobern, sich zu etablieren, das heißt gewissermaßen zur Institution zu werden.

Anpassung besteht wesentlich in Nachahmung der andern, im Entwickeln sozialer Tugenden, die für das Zusammenleben der Menschen notwendig sind und den herrschenden gesellschaftlichen Normen entsprechen. Anpassung bedeutet Ausrichtung auf die äußeren Gegebenheiten, sie vollzieht sich vor allem in Extraversion.

Wie der Individuationsprozeß ist auch der Prozeß der Anpassung nie vor dem Tode des einzelnen abgeschlossen, ganz gleich, in welcher Gesellschaft er lebt. Dies fällt heute allerdings besonders ins Gewicht. Bei der Vielschichtigkeit und dem ständigen Wandel der

heutigen Gesellschaft wurde auch der Prozeß der Anpassung viel komplizierter als in früheren, einfacher strukturierten Gesellschaften.

Selbstverständlich sieht auch Jung die Anpassung für notwendig an. So sagt er: "Die Individuation kann unter keinen Umständen das einzige Ziel der psychologischen Erziehung sein. Bevor die Individuation zum Ziele genommen werden kann, muß das Erziehungsziel der Anpassung an das zur Existenz notwendige Minimum von Kollektivnormen erreicht sein."²⁸ Dabei betont er gelegentlich den starken Gegensatz zwischen Individuation und Anpassung, etwa wenn er schreibt, Nachahmung sei "für die Kollektivabsicht die allernützlichste und für die Individuation die allerschädlichste" Fähigkeit des Menschen.²⁹

Um das Verhältnis von Individuation und Anpassung näher ins Auge zu fassen, wollen wir zunächst der Frage nachgehen, ob es so etwas bereits bei archaischen Völkern gibt.

a) Individuation und Anpassung bei archaischen Völkern

Bekanntlich verfolgte Jung Parallelen zur Symbolik des Individuationsprozesses bis hin zur Psychologie der sogenannten Primitiven. Er sah sie vor allem in den Erneuerungsriten, in denen der archaische Mensch symbolisch Tod und Wiedergeburt erlebt und seine Ganzheit einholt, indem er sich mit den Ahnenseelen verbindet.³⁰ Diese Riten haben einerseits eine geistig-religiöse Bedeutung für die Entwicklung derer, die ihnen unterzogen werden. Es werden ihnen "die Stammesmysterien mitgeteilt, die Gesetze und die Hierarchie des Stammes einerseits, andererseits kosmogonische

und andere mythische Lehren."³¹ Das bedeutet, daß unmittelbar mit seiner persönlichen Weiterentwicklung der einzelne auch eine neue soziale Rolle in seinem Stamm erhält. Er ist von nun an von allen anerkannter Wissensträger der Stammesgeheimnisse. Grundsätzlich bleibt das religiöse Erleben des einzelnen gebunden an die religiösen Erlebnisformen seines Stammes und dessen Institutionen. Er erreicht seine individuelle Ganzheit nie unabhängig von der Ganzheit, die vom Stamm, dem Häuptling (oder Medizinmann) und dem Stammesgeist (oder Ahnengeistern) repräsentiert wird. Dies trifft auch dann zu, wenn das Erlebnis des einzelnen den üblichen Vorstellungsrahmen sprengt, etwa, wenn einer einen "großen Traum", eine Vision oder sonst ein ungewöhnliches Erlebnis hat; die Begebenheit ist nämlich nicht sein Eigentum, er muß sie vielmehr dem ganzen Stamm mitteilen. Und unabhängig vom Stamm und dessen Führern kann er das Erlebte nicht integrieren.

M.-L. v. Franz berichtet zum Beispiel von dem Erlebnis eines neunjährigen Indianerjungen, der eine eindrucksvolle Fiebertvision längere Zeit für sich behielt: "Er sah, wie vier Gruppen herrlicher Pferde aus den vier Weltgegenden heransprengten, und dann sah er auf Wolken thronend die sechs Großväter der Welt, die Ahnengeister des Stammes. Sie schenkten ihm sechs heilende Symbole für sein Volk und zeigten ihm einen neuen Lebensweg.

Als er sechzehn Jahre alt wurde, bekam er plötzlich eine schreckliche Gewitterangst; immer wenn es donnerte, hörte er Stimmen, welche sagten: Beeile dich, beeile dich! Es erinnerte ihn an das Donnern der Pferdehufe in der Vision. Ein alter Medizinmann half ihm hierauf durch die Erklärung, daß diese Angst davon käme, daß er die Vision für sich behalten habe; er müsse sie seinem Volke mitteilen. Dies tat er, und der Stamm führte die Vision in Wirklichkeit mit Pferden als ein Ritual

auf. Schwarzer Hirsch und viele seiner Leute versicherten, daß dies eine heilende Wirkung auf sie ausübte..."³²

Meist verändert ein solches inneres Erlebnis die Rolle und den Status des betreffenden in seinem Stamm.³³

Dies scheint auch dann der Fall zu sein, wenn der Traum - oder was es sonst sei - vor allem für den betreffenden von Bedeutung ist. E. H. Erikson berichtet, daß die Sioux auszogen, "um Träume, oder besser, Visionen zu suchen, so lange noch Zeit war, über einen Lebensplan zu entscheiden."³⁴ Die Jünglinge zogen in die Prärie, um der Gottheit ihr Bedürfnis nach Führung kundzutun. "Diese wurde (ihnen) am vierten Tag in der Form von Visionen zuteil, die dann später von Traumdeutern gedeutet wurden."³⁵ Wichtige Träume mußten dem ganzen Stamm mitgeteilt werden und bedeuteten, daß der einzelne "seinen Lebenslauf in einer bestimmten Weise planen oder ändern müsse".³⁶

Umgekehrt ist aber auch der ganze Stamm vom besonderen Erlebnis des einzelnen unmittelbar betroffen. Indem er sich damit auseinandersetzt, paßt sich auch der Stamm dem Erlebnis des einzelnen an, soweit es für ihn von Belang ist. Was den einzelnen angeht, geht immer auch den Stamm etwas an.

Obwohl also auch der archaische Mensch Berufung und Bestimmung kennt, so ist es doch nie rein individuelle Bestimmung, die "zur Emanzipation von der Herde und ihren ausgetretenen Wegen drängt", wie Jung es einmal formulierte.³⁷ Es gibt bei archaischen Völkern anscheinend keine Individuation, die nicht unmittelbar mit dem Prozeß der Anpassung an den Stamm verbunden ist, wobei sich zugleich das Leben des Stammes an die Individuation des einzelnen anpassen, sich durch sie verändern muß.

b) Individuation und Anpassung beim modernen Menschen

In der heutigen Gesellschaft scheinen Individuation und Anpassung nicht unabdingbar miteinander verknüpft zu sein. Wir wollen dies anhand einer kurzen geistesgeschichtlichen Skizze verständlich machen.

Trotz aller Konflikte innerhalb der katholischen Kirche, aber auch zwischen der Kirche und der weltlichen Macht, blieb das ganze Mittelalter hindurch der Grundsatz unangefochten: "Extra ecclesiam nulla salus".³⁸ Zum Bekenntnis des Glaubens gehörte: Credo "... unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam."³⁹ Das Heil der Seele hing davon ab, daß der einzelne in Gemeinschaft mit der ganzen, der "katholischen" Kirche blieb, was zugleich Unterordnung unter die Hierarchie bedeutete, die von Gott eingesetzt und mit besonderer Vollmacht ausgestattet war "zur Leitung der Kirche Gottes".⁴⁰ Mit seinem religiösen Erleben war der einzelne unmittelbar an die Partizipation mit der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung gebunden; sein Glaube mußte mit den herrschenden religiösen Vorstellungen und Dogmen übereinstimmen. Wer davon abwich, wurde einem Ketzerprozeß unterworfen und unter Umständen mit dem Tode bestraft. Umgekehrt gesehen gründete die Ordnung dieser Gesellschaft auf einem gemeinsamen religiösen Glauben.

Bekanntlich wurde diese mittelalterliche Gesellschaftsauffassung durch die Reformation stark erschüttert, deren Früchte ja nicht nur eine neue Theologie, sondern auch tiefgreifende gesellschaftliche Veränderungen waren; dieser Wandel kündigte sich an in den Bauernkriegen und setzte sich fort im Dreißigjährigen Krieg. Luther hatte in einer seiner "Programmschriften" erklärt: "Man hats erfunden, das Bapst, Bischoff, Priester, Kloster volck wirt der geystlich stand

genent, Fursten, Hern, handwercks und ackerleut der weltlich stand...: Dan alle Christen sein warhafftig geystlichs stands, ... allesamt durch die tauff zu priestern geweyhet, ... die alle gleiche gewalt haben..."⁴¹ Den Glauben an die Hierarchie nannte er den "Aberglauben an die römische Tyrannei" und das Papsttum verglich er mit dem "Babylonischen Reich", in dem die Christen gefangen seien und das ihren Glauben an Gott verderbe.⁴²

In letzter Konsequenz bedeutete dies, daß das Heil seiner Seele verfehlt, wer es in Unterordnung unter die kirchliche Obrigkeit sucht. Luther focht mit der Bibel, die jeder Christ selbst lesen sollte und verstehen konnte. Er relativierte also nicht die Allgemeingültigkeit der christlichen Offenbarung; aber die Auslegung der Bibel war Sache des einzelnen im Sinne unmittelbaren Gehorsams gegenüber Gott. Das religiöse Leben wurde damit als individuelle Angelegenheit angesehen; es wurde grundsätzlich und ausdrücklich von der Partizipation mit der Kirche entbunden. Für Luther und seine Anhänger war die "katholische" Kirche nicht mehr bindender Repräsentant der Ganzheit, aber auch die protestantische Kirche war das nicht im gleichen Sinne, wie es die katholische Kirche für sich beanspruchte. Die weltanschauliche und soziale Unsicherheit, die von der Reformation ausging, versuchte man auf dem Reichstag zu Augsburg 1555 mit dem Prinzip "cuius regio, eius religio" aufzufangen; auch der Westfälische Friede, der 1648 den Dreißigjährigen Krieg beendete, behielt dieses Prinzip bei. Das drohende gesellschaftliche Chaos konnte damit vorübergehend gebändigt werden. Die einheitliche Welt des Mittelalters war zwar zerbrochen, aber durch diese Regelung blieb die Partizipation des einzelnen an einer notdürftig geordneten Gesellschaft vorerst noch gewährleistet.⁴³

Dies änderte sich grundlegend mit der Aufklärung⁴⁴, deren Epoche schon im 17. Jahrhundert begann. Die Aufklärung relativierte mit dem Grundsatz, "jederzeit selbst zu denken" und die Vernunft als "letzten Probirstein der Wahrheit"⁴⁵ zu werten, die Allgemeingültigkeit der Offenbarung. Die Offenbarung mußte vernünftig sein, sonst war sie keine echte Offenbarung. Nach dem Dreistadiengesetz von Auguste Comte, dem Hauptvertreter des Positivismus, befand sich die Menschheit - nach dem theologischen und dem metaphysischen - nunmehr im "positiven" Stadium, dem letzten der Kulturentwicklung; jetzt sollte nach seiner Ansicht als Dogma nur noch das Naturgesetz gelten.⁴⁶ Für diese extreme Einstellung war die Offenbarung sozusagen überflüssig. Sah Luther in der biblischen Offenbarung und im Glauben an Gott das Emanzipationsprinzip des einzelnen gegenüber der Hierarchie, so sah man jetzt in der Vernunft das Emanzipationsprinzip gegen die Knechtschaft "irrationalen" religiösen Glaubens und seiner Vertreter.

Die Aufklärung führte konsequenterweise zu einer neuen Auffassung über Staat und Gesellschaft. Da die Offenbarung nicht mehr "Tiefendimension" und Ordnungsfaktor der Gesellschaft war, gab es keine "gottgewollte" königliche Herrschaft mehr. In der Französischen Revolution zum Beispiel wandte sich das Bürgertum im Namen der Vernunft gegen die Privilegien des Adels, der seine Herrschaft im Bunde mit den kirchlichen Institutionen ausübte. Die pluralistische Gesellschaft ordnete sich in einem Staat, der durch Konvention, durch Übereinkunft Gleichberechtigter entstanden war, die kraft ihrer Vernünftigkeit über die öffentlichen Belange entscheiden sollten. Den Religionen gegenüber war der Staat nunmehr tolerant und neutral; Religion wurde "Privatsache". Damit waren verbindliche und also die Gesellschaft ehemals verbindende religiöse

Gefühlsvorstellungen für unverbindlich erklärt worden, mehr noch, sie wurden mehr und mehr tabu. Sie spielten im öffentlichen Leben kaum mehr eine Rolle und wurden nur mehr wenig kommuniziert. Die aufgeklärte Gesellschaft verstand sich also nicht mehr als Abbild einer ganzheitlichen Ordnung, an deren Struktur der einzelne partizipieren und seine innere Ordnung und Ganzheit finden konnte. Mit ihrer religiösen Toleranz stand diese Gesellschaft dem, was den einzelnen "unbedingt angeht"⁴⁷, gleichgültig gegenüber. Das war der Preis für die neugewonnene Freiheit.

Natürlich verlief diese geschichtliche Entwicklung der letzten Jahrhunderte nicht so einlinig, wie wir sie hier vereinfachend dargestellt haben. Die Mehrzahl der Abendländer gehört auch heute noch den großen christlichen Konfessionen an; darüber hinaus bildeten sich neue weltanschauliche Gruppen, die den einzelnen die Teilnahme an einer Gemeinschaft ermöglichten, die auch religiöses Erleben mit einschloß. Andererseits gelang es noch nie, die Trennung des Irrationalen und Religiösen als Privatangelegenheit von der rationalen Konvention, die die Gesellschaft verbinden sollte, wirklich durchzuführen. Als die Jakobiner während der Französischen Revolution 1793 das Christentum abschafften, führten sie zugleich - nebst einer neuen Zeitrechnung - einen Kult der Vernunft ein.⁴⁸ Und Auguste Comte versuchte gegen Ende seines Lebens eine "positivistische Religion" zu begründen. In seinem vierbändigen Werk "Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité" (1851-54) und in seinem "Catéchisme positiviste" (1852) bildete er Kult und Zeremonien dieser "soziokratischen" Religion bis ins einzelne aus. Diese Beispiele verweisen auf bestimmte Gefahren, die

die Aufklärung - zusammen mit all ihren humanitären Fortschritten - mit sich brachte und die bis heute aktuell geblieben sind:

Das humanistische Ideal der Vernunft verblaßt immer wieder zum bloßen Intellekt. Da das Vernunftgemäße aber das einzig Verbindliche sein soll, entartet zum Ausgleich die Wissenschaft weithin zum Kult des Intellekts, dem freilich das "geistige Band" fehlt. Dementsprechend wird die Konvention, die das bürgerliche Leben auf der Basis der Vernunft ordnen sollte, einerseits zur entseelten Kommunikationsform der Massengesellschaft. Da der einzelne in dieser Gesellschaft aber weithin nichts anderes hat, "woran man sich halten kann"⁴⁹, wird die Konvention kompensatorisch zu dem erhoben, was den einzelnen "unbedingt angeht", zu einer zwanghaften Ordnung, die er mit fanatischer Gewissenhaftigkeit zu erfüllen hat.

Zum politischen System etablierte sich diese Auffassung in kommunistischen und faschistischen Staaten, doch findet sich dieser Kollektivismus in milderer Form auch in der "freien Welt", wo es ja auch den Massenmenschen gibt, der auf seine Individualität verzichtet, um nicht aus der Gemeinschaft der Menschen herauszufallen.

Diesen "Seelenverlust" versucht der Individualist zu vermeiden. Die individualistische Reaktion auf diese moderne Gefahr entspringt dem Erlebnis, unumgänglich der eigenen Existenz konfrontiert oder gar ausgeliefert zu sein, auch wenn diese wenig oder gar keinen Bezug zur Gesellschaft erkennen läßt. Diesem Daseinsgefühl gibt Karl Jaspers Ausdruck mit dem Satz: "Aber als soziales Ich bin ich nicht ich selbst".⁵⁰ Einseitig individualistisch verstanden würde das heißen, schon wer sich um Anpassung an die Gesellschaft bemüht, entfremdet sich seiner selbst; doch um sich selbst nicht

zu verlieren, zieht es der Individualist vor, auf den Zusammenhang mit der Gesellschaft zu verzichten.

Das Dilemma, das in diesen extremen Haltungen zum Ausdruck kommt, scheint für den modernen Menschen zu bedeuten, daß Individuation und Anpassung sich in unvermittelbarem Gegensatz zueinander befinden.

Individuation, so scheint es, gibt es nur abseits der Anpassung oder sogar nur gegen sie, und Anpassung scheint nur auf Kosten der Individuation möglich zu sein.

Wir werden später auf dieses Dilemma zurückkommen und aufzeigen, daß die Individuation verfehlt würde, wenn sie nicht zugleich Anpassung wäre, wie auch umgekehrt die Anpassung in ihrem Wesen die Selbstverwirklichung enthalten muß. Doch zunächst wollen wir uns Jungs Ansichten über die Gruppe zuwenden, die deutlich den Gegensatz von Individuation und Anpassung widerspiegeln.

II. JUNG'S ANSICHTEN ÜBER DIE GRUPPE

Die Gruppe war kein Forschungsgegenstand Jungs, doch hat er sich an verschiedenen Stellen zu diesem Thema geäußert. Seine Aussagen darüber sind unsystematisch und widersprechen sich zum Teil. Wir werden uns hier vor allem mit Jung's Brief an Dr. H. A. Illing, Los Angeles, vom 26. I. 1955 auseinandersetzen, in dem alle wesentlichen Meinungen Jungs über die Gruppe zusammengefaßt sind. Der Brief ist eine Antwort auf eine Anfrage Illings, der damals einen Aufsatz über Gruppentherapie vorbereitete und Jung nach seiner Einstellung zu dieser Methode fragte. Daher geht Jung nicht nur ganz allgemein auf das Leben in der Gruppe ein, sondern äußert sich auch speziell zur Gruppentherapie. Er schreibt:⁵¹

In der Gruppe ist man "sich selber einigermaßen entrückt"; "das Sicherheitsgefühl (ist) größer und das Verantwortungsgefühl geringer". "Die Gruppe erhöht das Ich, d. h., man wird mutiger, anmaßender, sicherer, frecher und unvorsichtiger, das Selbst aber wird vermindert und zugunsten des Durchschnitts in den Hintergrund gedrängt."

"Die Masse an sich (erstickt) die individuellen Werte... Wenn man 100 gescheite Köpfe in einer Gruppe vereinigt, so entsteht 1 großer Wasserkopf, weil jeder einzelne durch das Anderssein des anderen gehemmt wird."

"Eine große Gesellschaft, aus lauter trefflichen Menschen zusammengesetzt, gleicht an Moralität und Intelligenz einem großen, dummen und gewalttätigen Tier."⁵²

"Gruppen veranlassen nicht nur erstaunliche Heilungen, sondern auch psychischen 'Wandlungen' und Konversionen, eben weil die Unverwundbarkeit erhöht ist... Dieser ist das größte Gruppenwandlungserlebnis Deutschlands

seit der Reformation und hat Europa Millionen Tote gekostet. Erhöhte Suggestibilität bedeutet individuelle Unfreiheit, weil man an Umwelteinflüsse ausgeliefert ist, ob diese nun gut oder böse seien. Das Unterscheidungsvermögen ist geschwächt, ebenso die individuelle Verantwortung..." "Individuen lassen sich bessern, weil sie sich behandeln lassen. Sozietaeten aber lassen sich nur täuschen und verführen, vorübergehend sogar zum Guten. Es handelt sich eben nur um ... an sich moralisch abschwächende Suggestiveffekte." Und zur - damals noch weitgehend unbekannten - Gruppentherapie äußert Jung: "Ich habe keine praktischen Einwände gegen die Gruppentherapie, sowenig wie gegen Christian Science, Oxford Movement und andere therapeutisch wirksame Sekten. Ich habe selber vor bald 40 Jahren eine Gruppe gegründet; allerdings eine solche, die aus 'analysierten' Personen bestand, und zwar zu dem Zweck, die soziale Einstellung des Individuums zu konstellieren... Die soziale Einstellung nämlich tritt in der dialektischen Beziehung von Patient und Arzt nicht in Funktion und kann sich daher in einem unangepaßten Zustand befinden, was auch bei der Mehrzahl meiner Patienten der Fall war. Dieser Übelstand trat erst bei der Gruppenbildung in Erscheinung und bedurfte der gegenseitigen Abschleifung."

Die positive Auswirkung, die Jung hier der Gruppe zugesteht, grenzt er aber wieder ein: "Die Gruppentherapie ist m. E. einzig imstande, den sozialen Menschen zu erziehen." Und zusammenfassend bestimmt er das Verhältnis zwischen Gruppentherapie und Individualanalyse so: "1) Die Gruppentherapie ist unerläßlich zur Erziehung des sozialen Menschen.

2) Sie ersetzt aber die Individualanalyse nicht.

3) Die beiden Formen der Psychotherapie ergänzen einander.

4) Das Risiko der Gruppentherapie ist das Steckenbleiben

auf kollektivem Niveau.

5) Das Risiko der Individualanalyse ist die Vernachlässigung der sozialen Anpassung."

Jung stellt hier also individuelle Analyse und Gruppentherapie, und damit Individuum und "sozialer Mensch" säuberlich getrennt nebeneinander. Individuelle Entwicklung oder Heilung und soziale Anpassung sind zwei gänzlich verschiedene Dinge, die beide eine gegeneinander klar abgegrenzte Notwendigkeit haben. Diesen Ansichten Jungs über die Gruppe werden heute wohl nur wenige vorbehaltlos zustimmen. So mag es den Leser moderner psychologischer Literatur befremden, daß Jung abwechselnd von Gruppe, Gemeinschaft, Sekte, Masse und Menge spricht, ohne die Begriffe zu unterscheiden. Das Wort Gruppe hat heute - zumal in den Wortverbindungen Gruppendynamik, Gruppentherapie oder Selbsterfahrungsgruppe - eine ganz andere Bedeutung als das Wort Masse. Auch wenn seine allgemeinen Aussagen zu diesem Thema nicht einfach falsch sind, so sind sie doch sehr einseitig. Die Gefahren, die er beschreibt, sind zweifellos vorhanden; aber sie sind doch nur die negativen Möglichkeiten des sozialen Lebens und nicht kennzeichnend für jede Gruppe.

Zu den von Jung angeführten Gefahren der Gruppe gibt es zum Beispiel immer auch die gegenteilige Gefahr. Statt daß sich der einzelne "erhöht" fühlt, kann er sich auch stets durch die Gruppe verunsichert und beeinträchtigt fühlen. Statt verantwortungsloser zu werden, kann man die Neigung haben, immer für alle die Verantwortung zu übernehmen. Und um der "erhöhten Suggestibilität" nicht zu verfallen, kann man sich auch gegen jede Suggestion seitens der Gruppe grundsätzlich sperren, jeden Wunsch nach Geborgenheit in ihr verdrängen und so fort.

Auf der andern Seite bestehen die Gefahren, die Jung

als typisch für die Gruppe ansieht, grundsätzlich nicht weniger in der individuellen Therapie. Auch dort kann es Verführung durch "erhöhte Suggestibilität", Machtkampf, scheinbare Heilung und Wandlung, "erhöhtes Ich" (sprich Inflation), erhöhtes Sicherheitsgefühl und geringeres Verantwortungsgefühl geben.⁵³

Die Trennung von individueller und sozialer Existenz, die Jung bei seinem Vergleich zwischen Individualanalyse und Gruppentherapie voraussetzt, scheint auf den ersten Blick dem oben skizzierten Dilemma des heutigen Menschen angepaßt zu sein. Wie noch zu zeigen sein wird widerspricht sie aber Jungs eigenen Voraussetzungen, und man mag sich darüber wundern, daß seine Beobachtungen an der eigenen Gruppe ihn nicht zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit diesem Problem geführt haben. Er schreibt nämlich: "Schon immer hat ... die Gruppe und ihr Eigentum den Mangel an individuell Eigenem gedeckt, so wie die Eltern alles jenes ersetzen, was dem Kinde fehlt. Die Gruppe wirkt daher in dieser Hinsicht verführerisch, denn nichts ist leichter als eine Perseveration auf infantilen Wegen oder eine Rückkehr zu denselben... Die Erfahrungen an der Gruppe haben dies immer wieder bestätigt, daß sie in jeder Hinsicht als subtiler Abweg in die Nachahmung und Abhängigkeit führt und damit den Menschen von der peinlichen Konfrontation mit sich selber zu befreien verspricht." "Nur der bleibt davor wirklich bewahrt, welcher Eigenes zu erwerben versteht."⁵⁴

Wieso konnte eine Gruppe von "Analysierten" die einzelnen in "Nachahmung und Abhängigkeit" führen, obwohl doch gewiß die individuelle Analyse dazu befähigen sollte, "Eigenes zu erwerben"? Wenn die Gruppe den einzelnen seiner Individualität berauben kann, dann beeinflußt sie die Individuation, und wieso sollte dies nur in negativer Weise möglich sein?

Fordert man andererseits, der einzelne müsse seine Individualität auch in der Gruppe wahren, dann setzt man voraus, daß Individuation das Leben der Gruppe mit beeinflußt; wenn sich etwa jemand den Suggestionen der Gruppe widersetzt, so verändert dies auch wieder die Struktur der Gruppe. Die Gegensätzlichkeit von Individuum und Sozietät kann also nicht durch die Trennung von Individuum und "sozialer Mensch" gelöst werden.

Wenn wir Jungs gruppenpsychologische Ansichten einseitig nannten, so müssen wir freilich auch darauf hinweisen, daß diese Einseitigkeit in hohem Maße zeitbedingt ist. Daß Jung zum Beispiel die Begriffe Gruppe und Masse nicht unterscheidet, wäre früheren Lesern wohl kaum so stark aufgefallen wie uns heute. Erst seit dem Aufkommen der gruppendynamischen Betrachtungsweise und der verschiedensten Arten von Gruppentherapie nach dem Zweiten Weltkrieg scheint dieser Unterschied selbstverständlich zu sein. Im Großen Brockhaus von 1928 bis 1935 aber lesen wir unter dem Stichwort Gruppe - neben mathematischen, militärischen und politischen Definitionen - lediglich folgenden Satz: "In der Soziologie ein absichtlich farbloser neutraler Begriff für einen gesellschaftlich verbundenen Personenkreis."⁵⁵ Dieses Verständnis von Gruppe kann leicht mit dem von Masse gleichgesetzt werden. So ist es auch nicht verwunderlich, daß Jungs Aussagen über die Gruppe im wesentlichen mit denen Le Bons über die Masse übereinstimmen. Zum Vergleich wollen wir einige Passagen seines Buches "Psychologie der Massen" (erstmal erschienen 1895) hier anführen.

Le Bon betont mehrmals den geistigen Tiefstand der Massen, die kaum "vernünftiger Überlegung fähig" sind.⁵⁶ "Die Massenpsychologie zeigt, wie außerordentlich wenig Einfluß Gesetze und Einrichtungen auf die ursprüng-

liche Natur der Massen haben...; Regeln, welche auf rein begrifflichem Ermessen beruhen, vermögen sie nicht zu leiten."⁵⁷

In der Masse schwindet "die bewußte Persönlichkeit".⁵⁸ Es bildet sich "eine Art Gemeinschaftsseele, vermöge deren sie in ganz anderer Weise fühlen, denken und handeln, als jedes (Individuum) von ihnen für sich fühlen, denken und handeln würde."⁵⁹ "Das Ungleichartige versinkt im Gleichartigen, und die unbewußten Eigenschaften überwiegen."⁶⁰

"Die Eigenschaften von allgemeinem Interesse, die von einer Versammlung hervorragender, aber verschiedenartiger Leute getroffen werden, sind jenen, welche eine Versammlung von Dummköpfen treffen würde, nicht merklich überlegen."⁶¹ "Allein durch die Tatsache, Glied einer Masse zu sein, steigt der Mensch also ... mehrere Stufen von der Leiter der Kultur hinab. Als einzelner war er vielleicht ein gebildetes Individuum, in der Masse ist er ein Triebwesen, also ein Barbar."⁶² Er erlangt "schon durch die Tatsache der Menge ein Gefühl unüberwindlicher Macht.., welches ihm gestattet, Trieben zu frönen, die er für sich allein notwendig gezügelt hätte. Er wird ihnen umso eher nachgeben, als durch die Namenlosigkeit und demnach auch Unverantwortlichkeit der Masse das Verantwortungsgefühl, das die einzelnen stets zurückhält, völlig verschwindet."⁶³

Hält man sich vor Augen, wie sehr Le Bons Massenpsychologie durch die Ereignisse im nationalsozialistischen Deutschland und im Zweiten Weltkrieg bestätigt wurde, so werden Jungs Äußerungen über das Leben in der Sozietät besser einführbar.

Überhaupt wollen wir mit der Feststellung der zeitbedingten Einseitigkeit seiner Ansichten keineswegs behaupten, die Gefahr der Vermassung und Entpersön-

lichung bestünde heute nicht mehr oder sei nur auf große Menschenansammlungen beschränkt. Auch gewisse Arten von Gruppentherapie unterliegen dieser Gefahr, weil sie gar keine lebendigen Beziehungen zwischen den Teilnehmern entstehen lassen. Hier wäre zu wünschen, die von Jung beschriebenen Gefahren der Gruppe würden deutlicher gesehen.

Die Alternative zur Vermassung oder zu krankhaften Erscheinungen in Gruppen kann aber nicht die Isolierung des Individuums und die einseitige Betonung seines Wertes sein; sie liegt vielmehr in einer gesunden Gesellschaft, in der echte Begegnung und Gemeinschaft möglich ist und die ihr Leben aus der Vitalität ihrer Glieder speist. Zur Idee des gesunden, reifen Menschen, die mit dem Begriff der Individuation verbunden ist, gehört die Idee einer gesunden und reifen Gesellschaft und der in ihr sich entfaltenden Gruppen.

Das nun folgende Kapitel soll zeigen, daß der einseitigen Sicht auf das soziale Leben gewisse Mißverständnisse über die Individuation entsprechen.

III. DAS MISSVERSTÄNDNIS DER INDIVIDUATION ALS REIN INTROVERTIERTES GESCHEHEN

Anlaß zu den folgenden Überlegungen ist die Beobachtung, daß die Begriffe "introvertiert" und "schizoid" oft in gleichem Sinne verwendet werden. Dies ist aber eine Verwechslung, die auch zu einem falschen Verständnis von Individuation führt.

Nach Jung ist die introvertierte Einstellung - kurz zusammengefaßt - "... gekennzeichnet durch ein zögerndes, reflexives, zurückgezogenes Wesen, das sich nicht leicht gibt, vor Objekten scheut, sich immer etwas in der Defensive befindet und sich gerne versteckt hinter mißtrauischer Beobachtung".⁶⁴

In seinem Buch "Grundformen der Angst" charakterisiert Fritz Riemann den Schizoiden folgendermaßen.⁶⁵ Beim Schizoiden ist "die Angst vor der Hingabe" am intensivsten entwickelt, und der Impuls zur "Eigendrehung", also zur "Selbstbewahrung" und "Ich-Werdung", wird überwertig gelebt. Er will so autark wie möglich und niemandem verpflichtet sein; deshalb hat er große Angst vor der Nähe, vor der intimen Begegnung mit anderen Menschen. Er wirkt "fern, kühl, distanziert, schwer ansprechbar, unpersönlich bis kalt, unverständlich, seltsam und absonderlich, schroff, besonders nach angebahntem Kontakt". Gerade wenn man meint, ihm nahegekommen zu sein, wird er - oft ganz uneinfühlbar - sich schroff zurücknehmen oder die Beziehung abbrechen.

Seine Isolierung schafft nun eine Distanz zwischen ihm und der Umwelt, aufgrund deren er nie genau weiß, "... ob das, was er fühlt, denkt, sieht oder sich vorstellt, nur in ihm selbst vorgeht oder draußen, ob und wie weit also seine Innenerlebnisse Projektion oder Wirklichkeit sind". "So bleibt ihm die Grenze

zwischen innen und außen immer unsicher...", weshalb er ein waches Mißtrauen entwickelt, das sich bis zu wahnhaften Einbildungen und Täuschungen steigern kann, wenn innen und außen verwechselt werden. Da das Gefühlsleben und die emotionale Bezogenheit des Schizoiden unterentwickelt bleibt, findet er zu niemand so nahen Kontakt, daß er dadurch die Täuschung überwinden könnte.

Riemanns Beschreibung des Schizoiden scheint auf den ersten Blick mit Jungs Charakterisierung des Introvertierten übereinzustimmen. Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, daß Riemann die vom Schizoiden überwertig gelebte "Ich-Werdung" auch "Individuation" nennt. Er meint damit den Prozeß, "ein einmaliges Einzelwesen zu werden".⁶⁶ Als Motto des Schizoiden zitiert er aus Spittellers "Prometheus und Epimetheus" den Aufruf: "Auf, laß uns anders werden als die vielen, die da wimmeln in dem allgemeinen Haufen."⁶⁷

Dies entspricht etwa folgender Formulierung Jungs: "Was veranlaßt schließlich einen, den eigenen Weg zu wählen und dadurch aus der unbewußten Identität mit der Masse wie aus einer Nebelschicht emporzu-steigen?"⁶⁸ "Es ist das, was man Bestimmung nennt; ein irrationaler Faktor, der schicksalhaft zur Emanzipation von der Herde und ihren ausgetretenen Wegen drängt."⁶⁹ "Schon mit der Entscheidung, seinen eigenen Weg über alle Wege zu setzen, hat er (der einzelne) seine erlösende Bestimmung zum großen Teil erfüllt. Er hat die Gültigkeit aller anderen Wege für sich aufgehoben. Er hat sich sein Gesetz über alle Konventionen gestellt..."⁷⁰

Diesen Worten könnte man tatsächlich entnehmen, das Jungsche Ideal der Individuation werde vom Schizoiden verwirklicht, introvertierte und schizoide Einstellung seien dasselbe. (Wir haben ja im I. Kapitel auch dargelegt, daß der Individuationsprozeß im engeren

Sinne mit Introversion verbunden ist, die nicht selten zu gleichsam psychotischen Zuständen führt.) Doch die beiden Begriffe stimmen nicht wirklich überein. So kann beispielsweise auch ein Extravertierter schizoid sein; auch bei Extravertierten findet sich unter Umständen Beziehungsunfähigkeit, allgemeines Mißtrauen, uneinfühlbare Distanz zu andern Menschen, Angst vor der Nähe und Unfähigkeit zur Hingabe. Umgekehrt kann der Introvertierte sehr bezogen sein, die Nähe anderer intensiv genießen und sich ihnen mit Hingabe widmen; er muß also nicht schizoid sein. Kennzeichnend für den Schizoiden ist nämlich, daß Introversion und Extraversion bei ihm dissoziiert sind, die Enantiodromie zwischen innen und außen gestört ist. (Beim Schizophrenen ist sie unterbrochen.) Der Schizoide lebt in einseitiger Introversion oder in einseitiger Extraversion, oder er lebt Extraversion und Introversion abgetrennt voneinander. Der Grund, weshalb dies beim schizoiden Introvertierten mehr auffällt, liegt meines Erachtens darin, daß seine äußere Anpassung deutlich mangelhaft ist, während sich der schizoide Extravertierte scheinbar mühelos in der Außenwelt zurechtfindet.

Wir wollen diese Zusammenhänge an einem Beispiel verdeutlichen.

Herr N. trat nach Abschluß seiner Ausbildung in eine Firma ein, für die er als Vertreter des Chefs häufig auf Reisen ist. Diese Tätigkeit gefällt ihm einerseits, andererseits füllt sie ihn nicht aus. Seine Geschäftspartner findet er zu primitiv, als daß er persönlich näher mit ihnen zu tun haben wollte. Seit Jahren nämlich malt er und befaßt sich mit Literatur. Er pflegt ein wenig Kontakt zu Künstlerkreisen, doch will er sich dort nicht allzu sehr engagieren aus Angst, er könnte "bei den Ausgeflippten versumpfen".

Freundschaften zu Frauen sind nie ernst und meist nur von kurzer Dauer. Auch mit ihnen kann er seine Interessen nicht wirklich austauschen, immer bleibt ein Teil von ihm außerhalb der Beziehung. Er ist weder fähig noch bereit, Verantwortung für eine Partnerin zu übernehmen.

Jeweils für sich scheinen Extraversion und Introversion bei Herrn N. zu funktionieren; sein Leiden liegt aber darin, daß sie "wenig miteinander zu tun haben". Dies führte dazu, daß Herr N. sich in seiner Tätigkeit nie ganz zufrieden fühlt und ständig mit dem Gedanken spielt, doch noch einen künstlerischen Beruf zu erlernen. Dieser Konflikt zwischen innen und außen ist nicht an und für sich mit Introversion oder Extraversion in dieser Schärfe gegeben; typisch für die schizoide Persönlichkeit nennen wir ihn, weil er als gleichsam zementierter, unlösbarer Dauerzustand erscheint.

Auch das folgende Symptom entstammt der gleichen Schwierigkeit: Herr N. steht unter dem Zwang, ein einzigartiges Auto zu fahren. Es bereitet ihm Kummer, zu wissen, daß in seinem Kanton noch ein Wagen gleichen Typs existiert, sodaß er in nächster Zeit ein neues Modell wird aussuchen müssen. Weil er seine Individualität nicht wirklich mitteilen kann, dient ihm das Auto offenbar dazu, seine Einzigartigkeit zu demonstrieren; sein eigentliches Bedürfnis, andern mit seiner inneren Welt nahe zu sein, kann er damit freilich nicht befriedigen. Die überbetonte Einzigartigkeit trennt ihn ja von den Mitmenschen, statt ihn mit ihnen zu verbinden.

Dieser Individualismus ist typisch für ein falsches Streben nach Individuation, und Jung wehrte sich entschieden gegen eine solche Verwechslung: "Individualismus ist ein absichtliches Hervorheben und Betonen der vermeintlichen Eigenart im Gegensatz zu kollektiven

Rücksichten und Verpflichtungen. Individuation aber bedeutet geradezu eine bessere und völligere Erfüllung der kollektiven Bestimmungen des Menschen, indem eine genügende Berücksichtigung der Eigenart des Individuums eine bessere soziale Leistung erhoffen läßt, als wenn die Eigenart vernachlässigt oder gar unterdrückt wird. Die Eigenartigkeit des Individuums ist nämlich keineswegs als eine Fremdartigkeit seiner Substanz oder seiner Komponenten zu verstehen, sondern viel eher als ein eigenartiges Mischungsverhältnis oder als gradueller Differenzierungsunterschied von Funktionen und Fähigkeiten, die an und für sich universal sind."⁷¹

In gleichem Sinne würde Jung auch Riemanns Auffassung von Individuation als "Ich-Werdung" zurückweisen, etwa wenn er schreibt: "Ich sehe aber immer wieder, daß der Individuationsprozeß mit der Bewußtwerdung des Ich verwechselt und damit das Ich mit dem Selbst identifiziert wird, woraus natürlich eine heillose Begriffsverwirrung entsteht. Denn damit wird die Individuation zu bloßem Egozentrismus und Autoerotismus. Das Selbst aber begreift unendlich viel mehr in sich als bloß ein Ich, wie die Symbolik seit alters beweist: es ist ebenso der oder die andern wie das Ich. Individuation schließt die Welt nicht aus, sondern ein;"⁷² denn sie "umfaßt per definitionem die Ganzheit des menschlichen Phänomens und die Ganzheit des Rätsels der Natur, deren Scheidung in physische und geistige Aspekte lediglich eine Diskrimination darstellt, die menschlichen Erkenntniszwecken dient."⁷³ Da das Selbst unter anderem "als eine Art von Kompensation für den Konflikt zwischen Innen und Außen"⁷⁴ charakterisiert werden kann, gehört zur Individuation auch die "Hingabe an das Leben im weitesten Sinne"⁷⁵, wie Riemann den Gegenimpuls zur "Individuation" beschreibt.

Diese Überlegungen führen uns zu der zentralen Frage, in welchem Verhältnis der Archetypus des Selbst zur äußeren Wirklichkeit gesehen werden muß.

IV. ARCHETYPUS UND AUSSENWELT

Wir haben in unserer einleitenden Erörterung über den Individuationsprozeß im engeren Sinne bereits erwähnt, daß sich die Auseinandersetzung mit dem Unbewußten wesentlich als eine Begegnung mit den archetypischen Figuren des Unbewußten darstellt, dem Schatten, der Anima (oder dem Animus) und dem Selbst. Es geht dabei um die Schau innerer Bilder und Vorstellungen, die sich einem oft mit gewaltiger Faszinationskraft aufdrängen. Das archetypische Bild wird durch die introvertierte Einstellung wahrgenommen; die Introversion ist nun nicht unbedingt freiwillig, sie kann von den anstürmenden Bildern und den sie begleitenden Emotionen erzwungen werden. In dieser Lage ist man im allgemeinen versucht, zu seiner gewohnten "Normalität" zurückzukehren. Doch unwillkürlich zieht sich die ganze seelische Energie auf die inneren Vorgänge zurück, das Geschehen läßt einen nicht mehr los.

Beim Studium dieses Phänomens beobachtete Jung, daß in den Träumen, Phantasien, Delirien oder Wahnideen heutiger Menschen dieselben Motive auftauchen, die immer und überall wieder in Mythen und Märchen der Weltliteratur zu finden sind. Aus ihrer universellen Verbreitung und aus der gewaltigen Faszinationskraft dieser Bilder schloß er, daß sie den "Archetypen" entspringen, die offenbar zur Erbanlage des Menschen gehören. Seine Äußerungen gaben nun gelegentlich Anlaß zu dem Mißverständnis, die Bilder selber seien die Archetypen, es handle sich dabei also um "vererbte Vorstellungen". Deswegen präzisierete Jung, "... daß die Archetypen nicht inhaltlich, sondern bloß formal bestimmt sind... Inhaltlich bestimmt ist ein Urbild nachweisbar nur, wenn es bewußt und daher

mit dem Material bewußter Erfahrung ausgefüllt ist. Seine Form dagegen ist ... etwa dem Achsensystem eines Kristalls zu vergleichen, welches die Kristallbildung in der Mutterlauge gewissermaßen präformiert, ohne selber stoffliche Existenz zu besitzen... Der Archetypus ist ein an sich leeres, formales Element, das nichts anderes ist als eine facultas praeformandi, eine a priori gegebene Möglichkeit der Vorstellungsform. Vererbt werden nicht die Vorstellungen, sondern die Formen, welche in dieser Hinsicht genau den ebenfalls formal bestimmten Instinkten entsprechen."⁷⁶

Wir wollen hier näher auf Jungs theoretische Gedanken über die Natur des Archetypus und sein Verhältnis zu den Instinkten eingehen. Mit diesem Thema befaßte er sich bereits 1919 in seinem Aufsatz "Instinkt und Unbewußtes". Damals definierte er: "Instinkte sind typische Formen des Handelns, und überall, wo es sich um gleichmäßige und regelmäßig sich wiederholende Formen des Reagierens handelt, handelt es sich um Instinkt, gleichgültig, ob sich eine bewußte Motivierung dazu gesellt oder nicht." Und vom Archetypus sagte er: "... wie sich der Mensch innerlich die Welt abbildet, (ist) trotz aller Verschiedenheit in der Einzelheit ebenso gleichmäßig und regelmäßig, wie sein instinktives Handeln. Wie wir den Begriff eines unser bewußtes Handeln regulierenden oder determinierenden Instinktes aufstellen müssen, so müssen wir auch für die Gleichmäßigkeit und Regelmäßigkeit der Anschauung einen zum Instinkt korrelativen Begriff einer die Art der Auffassung determinierenden Größe haben. Diese Größe bezeichne ich eben als Archetypus oder Urbild. Man könnte das Urbild passend als Anschauung des Instinktes von sich selbst oder als Selbstabbildung des Instinktes bezeichnen, nach Analogie des Bewußtseins, welches auch nichts anderes ist als eine innere Anschauung des objektiven Lebensprozesses. In derselben Weise, wie die bewußte

Auffassung dem Handeln Form und Bestimmung erteilt, so bedingt die unbewußte Auffassung durch den Archetypus die Form und Bestimmung des Instinktes." Jungs damalige Definition des Archetypus lautete also: "Archetypen sind typische Formen des Auffassens, und überall, wo es sich um gleichmäßige und regelmäßig wiederkehrende Auffassungen handelt, handelt es sich um einen Archetypus, gleichviel ob dessen mythologischer Charakter erkannt wird oder nicht." Das kollektive Unbewußte besteht demnach "aus der Summe der Instinkte und ihrer Korrelate, der Archetypen".⁷⁷

Diese Ansätze griff Jung in seinem Aufsatz "Theoretische Überlegungen vom Wesen des Psychischen", der den folgenden Gedanken zugrunde liegt, wieder auf.

Physiologisch gesehen ist der Instinkt eine Drüsenfunktion, er hat also eine physische Seite, die als solche dem Bewußtsein nicht zugänglich ist und automatisch wirkt. Er bildet den Antrieb zum Verhalten, die Instinkthandlung läuft nach einem fest vorgegebenen Programm ab ohne wesentliche individuelle Variation. Die Steuerung des Verhaltens durch den Instinkt umfaßt auch beim Tier die Art seiner Wahrnehmung; denn für die Auslösung eines bestimmten Instinktablaufs bedarf es eines "Schlüsselreizes", der durch die Sinne vermittelt wird. Und im Appetenzverhalten ist das Tier gedrängt, die Situation aufzusuchen, in der es mit dem Auftreten des Schlüsselreizes rechnen kann.

Zur psychischen Seite des Instinktes gehört also schon beim Tier das Bild der Instinktsituation; es sind ihm typische Bilder über seine Umwelt und über die Sozietät gegeben, in der es lebt. Man könnte sagen, das Tier hat ein "Weltbild"; dieses erfäßt allerdings nur die Umwelt, in die es gehört und nur die Sozietät, die die jeweilige Art unter natürlichen Verhältnissen zu bilden gewohnt ist.

Wie immer dieses innere Bild im einzelnen beschaffen

sein mag, es ist - obwohl artgebunden - auf die reale Umwelt des Tieres ausgerichtet; Bild und Umwelt entsprechen einander, das Bild "begreift" die Wirklichkeit der Umwelt. Das "Weltbild" des Tieres bleibt dabei stets gleich, es kann sich nicht wandeln, weil Bild und Trieb nie in Konflikt miteinander treten können. Sie bleiben aneinander gebunden.

Auch beim Menschen gehören Instinkt und Bild grundsätzlich zusammen. In seiner Umwelt handelt der Mensch "instinktiv". Die Situationsbilder seiner Umgebung lösen in ihm immer das gleiche Verhalten aus, wenn er gewohnheitsmäßig und ohne Überlegung handelt.

Im Unterschied zum Tier ist nun das Bild beim Menschen aber nicht strikt an den Instinkt gebunden, es kann sich von ihm ablösen und sogar in Gegensatz zu ihm treten, ihn vorübergehend außer Kraft setzen. Diese Dissoziabilität von Bild und Trieb ist allerdings nicht so zu denken, daß je ein völlig "blinder" Trieb einem "reinen" Bild gegenüberstünde. Eher muß man sich eine Verdoppelung von Trieb und Bild vorstellen; denn das Bild muß eine eigene "Triebhaftigkeit", eine eigene Energiebesetzung haben, sonst könnte es sich dem ursprünglichen Trieb nicht wirksam entgegensetzen. Umgekehrt aber behält auch der ursprüngliche Instinkt sein Situationsbild, sonst könnte er gar nicht mehr gelebt werden, sobald sich das Bild davon löst. Er muß aber in gewissen Grenzen gelebt werden, wenn die biologische Existenz des Menschen nicht gefährdet sein soll.

Wir sagten, daß der Instinkt an sich bewußtseinsunfähig ist, und da er von physiologischen Vorgängen abhängt, ist er - im Unterschied zum Situationsbild, das wir psychisch nannten - ein materielles Prinzip.

Jung nennt nun den Archetypus das "Bild des Triebes".⁷⁸ Genauer müssen wir sagen, daß der Archetypus hinter dem Bild steht. Denn der Archetypus an sich ist ebenso

wenig bewußtseinsfähig wie der Instinkt an sich. Im Unterschied zum Trieb ist er aber nicht als ein materielles, sondern als geistiges Prinzip anzusehen. Da weder der Instinkt noch der Archetypus an sich psychischer Inhalt sein kann, nennt Jung sie "transzendental"; insofern man von ihrer psychischen Auswirkung aber auf ihre "Seelenähnlichkeit" schließen kann, nennt er sie "psychoid".⁷⁹ Sie liegen nicht im psychischen Bereich, wirken sich aber in der Seele aus; sie können nur als seelische Inhalte bewußt werden, nicht aber in ihrem Wesen.

Wiewohl nun Instinkt und Archetypus Gegensätze sind, gehören sie doch zusammen. Jung nennt den Archetypus das "Formprinzip des Triebes"⁸⁰ oder den "Regulator der Triebssphäre"⁸¹. Obwohl das Bild sich vom Trieb ablösen kann, muß es sich doch auch immer wieder mit ihm verbinden. Die Wandelbarkeit des Triebbildes bedingt somit zugleich die Wandelbarkeit des Triebes. Deshalb ist der Mensch zu besseren Anpassungsleistungen fähig, als sie je ein Tier zustande brächte. Man denke nur daran, in welch verschiedenen Regionen und unter welch verschiedenen Lebensbedingungen der Mensch existieren kann. Seine Instinktivität kann sich aufgrund der Dialektik von Bild und Trieb den verschiedensten Umweltgegebenheiten anpassen, ohne daß er auf die Befriedigung biologischer Grundbedürfnisse je verzichten könnte. Immer braucht der Mensch ja Nahrung und Kleidung; er muß sich fortpflanzen, seine Kinder aufziehen und so fort.

Der Mensch paßt sich aber nicht nur passiv der Umwelt an. Insofern in dem archetypischen Bild des Menschen ein Weltbild erscheint, manifestiert sich zugleich ein "Sinnbild" der Welt. Wie dem Tier in seinen Instinktbildern ein "Weltbild" gegeben ist, so dem Menschen in seinen archetypischen Vorstellungen ein Weltbild. Anders als beim Tier transzendiert dieses Weltbild aber

immer die erfahrbare Umwelt des Menschen, es drückt zugleich den Sinn der Welt aus. Und nach diesem Sinn verändert der Mensch seine Umwelt, gestaltet sie immer wieder neu. Der Archetypus als geistiger Faktor bewirkt die Wandlung des sinnträchtigen Weltbildes, und nach der Evidenz eines neuen Sinnes muß dann die Welt wieder umgestaltet werden; und dies zieht neue Anpassungsleistungen nach sich.

Wir können auch umgekehrt sagen, daß der Trieb beim Menschen immer über den ursprünglichen biologischen Zweck hinausweist auf einen geistigen Sinn, der im archetypischen Bild aufscheint. Insofern der Archetypus den Trieb formt, greift die Sinnerfahrung von der geistigen Erscheinung wieder zurück auf den Trieb samt seinem biologischen Zweck, den er nach wie vor erfüllen muß. Durch das archetypische Bild bekommt der Trieb seinen Sinn; "das Bild stellt den Sinn des Triebes dar"⁸².

Wie das Instinktbild des Tieres die Wirklichkeit der Außenwelt erfaßt, so auch das archetypische Bild des Menschen. Der Archetypus steht hinter der Auffassung des Menschen von der Welt. Obwohl dieses Weltbild auch durch Eindrücke aus der Außenwelt geprägt wird, ist es nicht strikt daran gebunden, sondern besitzt Eigengesetzlichkeit und Spontaneität. Deshalb gibt es im Verhältnis des Menschen zu seiner Welt eine ständige Wechselwirkung von Anpassung, Sinnsuche und Weltveränderung.

Diese Gedanken bilden die Grundlage für alle weiteren Überlegungen. Wir werden sie zunächst weiterverfolgen in ihrer Bedeutung für das Verhältnis von Selbstwerdung und Beziehung.

V. INDIVIDUATION UND BEZIEHUNG

Kein Mensch kann ohne Beziehung zu anderen Menschen leben. Sowohl physisch wie psychisch ist er auf das Miteinander-Sein angewiesen. Die Art und Weise, wie ein Mensch seine Beziehungen gestaltet, ist bekanntlich ganz entscheidend geprägt von seiner "ersten" Beziehung, nämlich der Beziehung zu seiner Mutter (oder Ersatzmutter).

Erich Neumann, ein Schüler Jungs, nannte die frühkindliche Beziehung des Kindes zu seiner Mutter "Urbeziehung". Seine Überlegungen zu dieser wichtigen Lebensphase wollen wir zunächst hier weiterverfolgen. Im ersten Lebensjahr, das Portmann als die für den Menschen typische "post-uterine Embryonalzeit"⁸³ charakterisierte, lebt der Säugling also in der "Urbeziehung" zu seiner Mutter. Es ist eine "Vor-Ich-Zeit"⁸⁴, das heißt das Kind befindet sich "in der unabgehobenen Identität ... mit der Mutter"⁸⁵; es ist gewissermaßen noch "in der Mutter enthalten"⁸⁶. Das bedeutet zugleich, daß es in einer "Einheitswirklichkeit" lebt, "in welcher die Partialwelten von Außen und Innen, Objektwelt und Psyche, nicht existieren"⁸⁷. In dieser Einheitswirklichkeit gibt es demnach noch keinen Unterschied zwischen der "Beziehung zum Du, zum eigenen Körper, zu 'sich selber' und zur Welt". Umgekehrt aber ist die Urbeziehung "die ontogenetische Basis des 'Miteinander-Seins', des 'In-seinem-Körper-Seins', des 'Bei-sich-selber-Seins' und des 'In-der-Welt-Seins' "⁸⁸.

In ähnlicher Weise sagt E. H. Erikson, daß die liebevolle Zuwendung der Mutter zum Kind im Laufe des ersten Lebensjahres in ihm ein Gefühl von "Urvertrauen" weckt, "das eine alles durchdringende Haltung sich selbst und der Welt gegenüber ist..."⁸⁹ Bleibt die

mütterliche Zuwendung ungenügend, so entwickelt sich als Grundhaltung sich selbst und der Welt gegenüber ein Urmißtrauen. Das heißt in jedem Falle prägen die ersten, noch vorbewußten Erfahrungen des Menschen seine Einstellung und sein Verhalten sich selbst, den andern und der Welt gegenüber.

Die Urbeziehung steht nun auch in Analogie zur Beziehung zwischen dem Ich und dem Selbst. Indem die Mutter ständig alle Störungen des kindlichen Wohlbefindens beseitigt, vertritt sie beim Säugling nämlich das Selbst. Analog der späteren Funktion des Selbst stellt sie das Regulationssystem des Kleinkindes dar, wenn sie seinen Hunger und Durst stillt, es vor Kälte schützt, es trocken legt oder seinen Schmerz lindert.

Daraus ergibt sich umgekehrt für den Archetypus, "daß nicht nur eine innerpsychische Anlage, sondern auch ein Weltfaktor" zu ihm gehört.⁹⁰ Gerade an den Folgen einer gestörten Urbeziehung sieht man, "daß die Evokation des Archetyps nicht auf Grund einer innerpsychischen Spontaneität erfolgen kann - so daß bei den von der Mutter verlassenen Säuglingen der Mutterarchetyp auftaucht und sie sich entwickeln, statt zu sterben oder zu verblöden."⁹¹ Demnach kann man sich den Archetypus "nicht einfach wie eine von selber funktionierende Organ-Anlage vorstellen... Das psychische Inkrafttreten der Archetypen ... setzt die primäre und entwicklungsmäßig adäquate Evokation des Archetyps, sein erstmaliges Inkraftgetretensein durch eine Erfahrung in der Welt, voraus."⁹² "Da der humane Archetyp seinem Wesen nach Ausdruck einer symbiotischen Feldsituation ist, muß dieses symbiotische Feld einmal hergestellt worden sein, damit das archetypische Bild, das Repräsentant dieser Feldsituation ist, ausgelöst werden kann."⁹³

Neumann leugnet damit aber nicht die Spontaneität und

Autonomie des Archetyps; aber erst "nachdem die Evokation des Archetyps erfolgt und die frühkindliche Entwicklung der Urbeziehung abgeschlossen ist, ist der Archetyp autonom, wirkt wie ein Organ und erscheint nun mit all den transpersonalen Symbolen und Qualitäten, die für den Archetyp ... charakteristisch sind."⁹⁴

Insofern die Urbeziehung zugleich für die Beziehung zu sich selber, zu andern und zur Welt steht, gilt für den Archetypus, daß er diese Dimensionen grundsätzlich in sich enthält. Daher sagt Neumann, "daß der Archetypus an sich ein lebendig dynamisches Bezugsfeld der Einheitswirklichkeit ist..."⁹⁵ Und: "Die Urbeziehung erweist sich als eine artgemäße Zuordnung zweier Lebewesen, deren instinktives 'Appetenzverhalten' zu einer gegenseitigen Erfüllung drängt... Das schlüssel-schloß-artig aufeinander Zugepaßtsein der Instinkte, das die Biologie für die Tierwelt festgestellt hat, gilt auch - in veränderter Weise - für das menschliche Leben. Was uns wichtig erscheint ist nicht nur, den transpersonal-überindividuellen und artmäßig bedingten Charakter dieses Zusammenhanges zu betonen, sondern ihn als ein Grundphänomen der archetypischen Wirklichkeit zu erkennen."⁹⁶ "Die humanen Archetypen sind deswegen Ausdruck eines Miteinander und Ineinander menschlicher Lebewesen."⁹⁷

Eine wesentliche Folgerung aus diesen Gedanken ist, daß der "Automorphismus", nämlich "die Notwendigkeit des Einzelnen, seine konstitutionelle und individuelle Gegebenheit ... zu verwirklichen"⁹⁸, und die Du-Beziehung grundsätzlich miteinander verflochten sind und stets in einem "dialektischen Verhältnis" miteinander stehen.⁹⁹

Der grundlegende Zusammenhang zwischen Selbstverwirklichung und Beziehung wurde von vielen Autoren hervorgehoben. In geradezu klassischer Weise hat dies

Martin Buber getan. Mit seinem Gedankengut steht er Jung nahe, und sein Einfluß auf Neumanns Ausführungen ist unverkennbar, weshalb wir auch ihn zu Wort kommen lassen wollen. Er schreibt:

"Die Ursprünglichkeit des Beziehungsstrebens zeigt sich schon auf der frühesten, dumpfsten Stufe."

"Der Mensch wird am Du zum Ich. Gegenüber kommt und entschwindet, Beziehungsereignisse verdichten sich und zerstreuen, und im Wechsel klärt sich, von Mal zu Mal wachsend, das Bewußtsein des gleichbleibenden Partners, das Ichbewußtsein. Zwar immer noch erscheint es nur im Gewebe der Beziehung, in der Relation zum Du, als Erkennbarwerden dessen, das nach dem Du langt und es nicht ist, aber immer kräftiger hervorbrechend, bis einmal die Bindung gesprengt ist und das Ich sich selbst, dem abgelöst, einen Augenblick lang wie einem Du gegenübersteht, um alsbald von sich Besitz zu ergreifen und fortan in seiner Bewußtheit in die Beziehungen zu treten."

"... das Beziehungsstreben ist das erste, die aufgewölbte Hand, in die sich das Gegenüber schmiegt...

Im Anfang ist die Beziehung: als Kategorie des Wesens, als Bereitschaft, fassende Form, Seelenmodell; das Apriori der Beziehung; das eingeborene Du."¹⁰⁰

Die Beziehungen, die das Kind und später der Erwachsene erlebt, "sind Realisierungen des eingeborenen Du am Begegnenden".¹⁰¹ Hier wird deutlich, daß "das Apriori der Beziehung" oder "das eingeborene Du" Bubers der Charakterisierung des Archetypus entspricht, den Neumann "ein lebendig dynamisches Bezugsfeld der Einheitswirklichkeit"¹⁰² nannte.

Daß die Beziehung zu den Mitmenschen und die Beziehung zum Archetypus unmittelbar zusammengehören und grundsätzlich miteinander verbunden sind, drückt Buber in seiner Sprache folgendermaßen aus:

"Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden

sich im ewigen Du.

Jedes geeinzelte Du ist ein Durchblick zu ihm. Durch jedes geeinzelte Du spricht das Grundwort das ewige an. Aus diesem Mittlertum des Du aller Wesen kommt die Erfülltheit der Beziehungen zu ihnen, und die Unerfülltheit. Das eingeborene Du verwirklicht sich an jeder und vollendet sich an keiner. Es vollendet sich einzig in der unmittelbaren Beziehung zu dem Du, das seinem Wesen nach nicht Es werden kann."¹⁰³

Wir haben uns hier mit Neumann und Buber auseinandergesetzt, weil sie sehr deutlich herausgearbeitet haben, daß die Selbstwerdung grundsätzlich mit der Du-Beziehung verbunden ist. Wir wollen diesen Grundgedanken noch weiter verfolgen und werden dabei sehen, daß Jung im Prinzip mit Neumann und Buber übereinstimmt, auch wenn er den Zusammenhang zwischen Selbstverwirklichung und Du-Beziehung nicht in gleicher Weise betont hat.

Ganz allgemein gesehen integriert der einzelne das, was zu seiner Einmaligkeit gehört, durch Projektion oder Übertragung und Introjektion. Man projiziert, was unbewußt in einem konstelliert ist, in andere Menschen. Diese Konstellation ergibt sich einerseits aus dem, der einem gegenübersteht, andererseits aber aus der Spontaneität des Archetypus. Man kann zum Beispiel ein Kind nicht einfach nach seinem Willen erziehen; versucht man es, so ruft man seinen Widerstand hervor, und dieser Widerstand hat seine Ursache in der Autonomie des Archetypus.

Umgekehrt sind die Mitmenschen nicht passive Projektionsträger; sie konstellieren ihrerseits latente Möglichkeiten. Jeder ruft andere Projektionen hervor, und jede Projektion braucht ihren Haken, an dem sie hängenbleibt. In diesem Sinne ist die Evokation des Archetypus nie abgeschlossen. Was man in diesem Wechsel-

spiel an anderen Menschen erlebt, kann nach und nach der eigenen Persönlichkeit angegliedert werden. Wenn Jung die Nachahmung gelegentlich die "für die Kollektivabsicht ... allernützlichste und für die Individuation ... allerschädlichste"¹⁰⁴ Fähigkeit des Menschen nennt, so ist das in der Hinsicht richtig, daß die Nachahmung ein Symptom der Übertragung ist. Dennoch ist Nachahmung - wie die Übertragung - auch notwendig zur Individuation im Sinne gezielten Lernens. Ein Pianist, der den Anschlag seines Lehrers nachahmt, ein Dichter, der den Stil eines andern übernimmt, ein Maler, der Bilder kopiert, sie alle sind auf dem Weg zu sich selbst - nicht zuletzt der Analytiker, der in der Lehranalyse auch durch Nachahmung lernt. Entscheidend ist, ob das Stadium der bloßen Nachahmung irgendwann verlassen werden kann, weil man die erstrebte Fähigkeit erworben und mit anderen verbunden, mit anderen Worten sie in seine gesamte Persönlichkeit aufgenommen hat.

Um auswählen, entwickeln und erwerben zu können, was zu ihm gehört, bedarf der einzelne aber vieler Anstöße von außen. Gerade in ihrer Rolle für den praktizierenden Analytiker wertet Jung die Gruppe in dieser Hinsicht auch einmal sehr hoch, wenn er ausführt: "Die individuelle Persönlichkeit des Behandelnden ist nur eine von unendlich vielen Möglichkeiten der Anpassung, welche das Leben nicht nur ermöglicht, sondern auch erfordert... In der Gruppe nämlich spielen sich alle jene Ereignisse ab, die von einem Einzelnen nie konstellierte werden, beziehungsweise sogar unbeabsichtigt unterdrückt werden können. Ein männlicher Analytiker zum Beispiel kann nie jene Reaktionen konstellieren, welche eine Frau an seiner Stelle auslösen würde. Diese Verhaltensweisen bleiben daher latent, das heißt sie kommen dort zum Vorschein, wo kein kritisches Auge die Spreu vom Weizen sondert.

Sie bleiben bestenfalls als theoretische Spekulationen in der Luft hängen, aber sie werden nicht als wirklich erlebt und können daher auch nicht eigentlich eingesehen werden. Nur das, was dem Behandelnden durch eigenes Erleben bewußt geworden ist, kann zum Gegenstand der psychologischen Auseinandersetzung werden. Gegenstände anderer Art, welche vom Patienten zur Diskussion gestellt werden könnten, falls sie ihm überhaupt zum Bewußtsein kommen sollten, stoßen auf die Unbewußtheit des Behandelnden in diesem speziellen Punkte."¹⁰⁵

Diese Aussage Jungs macht übrigens deutlich, daß die Gruppe für den einzelnen ein Spiegel seiner Ganzheit ist und ihn auf einzigartige Weise sich selbst konfrontiert. Diesen Zusammenhang zwischen dem Selbst und der Gruppe werden wir später ausführlich erörtern. Man könnte nun meinen, irgendwann sei Individuation erreicht; man sei genügend seiner selbst bewußt, nicht mehr in Übertragungen gefangen und könne sich deshalb von den Mitmenschen abwenden. Man bedurfte der anderen, um sich kennenzulernen, aber jetzt kennt man sich und braucht sie nicht mehr.

Einige Ausführungen Jungs zum Problem der Übertragung könnten in diesem Sinne mißverstanden werden, obwohl er andernorts betont, daß Individuation nie unanfechtbarer Besitz eines Menschen sein kann.¹⁰⁶

Jung erwähnt als soziologische Parallele zur mystischen Beziehung von Rex und Regina und zum entsprechenden Übertragungsverhältnis zwischen Therapeut und Patient die cross-cousin-marriage bei archaischen Stämmen.¹⁰⁷ Dieser Heiratsform entsprechend teilt sich der Stamm in Heiratsklassen, durch die er seine Struktur und Gestalt findet einschließlich der Einteilung des Wohnraums und der Arbeitsteilung. Durch seine Zugehörigkeit zu einer Heiratsklasse ist der einzelne sozial integriert und orientiert. Die aktuelle "Doppelhochzeit"

ist zugleich die Feier des Bestehens und der Erneuerung des Stammes.

Dem Archetypus der Quaternität entspricht also der Instinkt der "Verwandtschaftslibido", aus dem die soziale Ordnung und der Zusammenhalt des Stammes lebt.

Anscheinend sieht Jung in der cross-cousin-marriage lediglich eine Vorstufe des mystischen Problems der Gegensatzvereinigung. Er sagt nämlich darüber:

"Der Unterschied zwischen dem primitiven und dem kulturellen Heiratsquaternio besteht darin, daß ersterer ein soziologisches, letzterer aber ein mystisches Phänomen darstellt. Während die Heiratsklassen bei den zivilisierten Völkern bis auf spärlichste Reste verschwunden sind, tauchen sie auf höherer Kulturstufe als geistige Ideen wieder auf."¹⁰⁸ Und:

"Die Verwandtschaftsverwicklung des cross-cousin-marriage wird auf der Stufe der Psychologie zunächst zum Übertragungsproblem, dessen Dilemma die Tatsache bildet, daß Anima und Animus auf das menschliche Gegenüber projiziert sind und dadurch eine andeutungsweise Urverwandtschaft, die offenbar bis in die Zeit des group-marriage zurückgeht, herstellen. Insofern aber Animus und Anima unzweifelhaft auch gegengeschlechtliche Persönlichkeitskomponenten darstellen, so weist ihr Verwandtschaftscharakter nicht rückwärts zur Gruppenehe, sondern vorwärts zur Integration der Persönlichkeit, d.h. zur Individuation."¹⁰⁹

Werden "mit der Individuation" die Beziehungen zu den Mitmenschen also nebensächlich?

Rein praktisch gesehen erlebt man im Laufe seiner Entwicklung immer wieder, wie sich Übertragungen auf Lehrer und Kollegen ablösen und man deshalb verschiedene Gruppen hinter sich läßt. Schülergruppen, Studentengruppen, auch Berufsgruppen sind irgendwann überlebt und man verläßt sie. Andererseits gehört ganz

ohne Zweifel zum Individuationsprozeß das Erlebnis der Einsamkeit, wodurch der soziale Kontakt sich unter Umständen beträchtlich verringert. Und doch weist auch Jung darauf hin, daß es dabei nicht allein um die innere Gegensatzvereinigung geht: "Der bewußte Vollzug der inneren Einigung hält an der menschlichen Beziehung als an einer unerläßlichen Bedingung fest, denn ohne bewußt anerkannte und akzeptierte Bezogenheit auf den Nebenmenschen gibt es überhaupt keine Synthese der Persönlichkeit."¹¹⁰ "Der Individuationsprozeß" selber ist einerseits "ein interner, subjektiver Integrationsvorgang, andererseits aber ein ebenso unerläßlicher, objektiver Beziehungsvorgang."¹¹¹ "... die Erfahrung lehrt, daß ein gewisser Zusammenhang in der Übertragung auch durch die Auflösung der Projektion nicht abbricht. Denn hinter ihm steht ... die Verwandtschaftslibido... Die durch Endogamie beschränkte Exogamie hat einstmals eine natürliche Gesellschaftsordnung erzeugt, die heute völlig verschwunden ist... Die Verwandtschaftslibido, welche z.B. in den urchristlichen Gemeinden noch eine das Gefühl befriedigende Zusammengehörigkeit erzeugte, hat ihr Objekt längstens verloren. Da sie aber ein Instinkt ist, so genügt ihr kein Ersatz durch Konfession, Partei, Nation oder Staat. Sie will den menschlichen Zusammenhang. Das ist der nicht wegzudenkende Kern des Übertragungsphänomens..."¹¹²

Analog unseren Überlegungen über das Verhältnis von Archetypus und Außenwelt geht Jung hier von der Voraussetzung aus, daß der Instinkt biologisch notwendig ist, sich also nicht endgültig vergeistigen kann. So deutet er denn auch an, daß die Individuation ihre Auswirkungen auf die soziale Organisation hat, ja, daß eine wechselseitige Abhängigkeit zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft besteht: "Der natürliche Individuationsprozeß (bringt) eine Bewußtheit menschlicher Gemeinschaft hervor... Die Individuation ist ein

Einswerden mit sich selbst und zugleich mit der Menschheit, die man ja auch ist. Ist der Bestand des Einzelnen so gesichert, dann besteht auch die Gewähr dafür, daß die organisierte Anhäufung der Einzelnen im Staate ... nicht mehr zur Bildung einer anonymen Masse, sondern zu einer bewußten Gemeinschaft wird... Ohne ... Freiheit und Selbständigkeit des Einzelnen gibt es keine wahre Gemeinschaft, und ... ohne solche Gemeinschaft kann auch das in sich begründete und selbständige Individuum auf die Dauer nicht gedeihen."¹¹³

Wir sehen, das Ziel des Individuationsprozesses ist nicht nur die innere Gegensatzvereinigung, sondern auch "menschlicher Zusammenhang", "bewußte Gemeinschaft". Wir vermissen aber in diesen Ansätzen Jungs konkrete Vorstellungen darüber, auf welche Weise "die innere Ordnung der Seele ... das unerläßliche Instrument zur Reorganisation der kulturellen Gemeinschaft"¹¹⁴ sein könnte. Statt positive Möglichkeiten der Gruppen- und Gesellschaftsbildung aufzuzeigen, betont er einseitig die Gefahren solcher "Konkretisierung": "Bleibt die Übertragung, was sie ist, nämlich Projektion, so zeigt der durch sie erzeugte Zusammenhang Neigung zu regressiver Konkretisierung, resp. atavistischer Wiederherstellung der primitiven Gesellschaftsordnung. Diese Tendenz ist aber in unserer modernen Welt dermaßen unmöglich, daß jeder Schritt auf diesem Wege in immer tiefere Konflikte, nämlich in eine eigentliche Übertragungsneurose, hineinführt."¹¹⁵

Wenn aber zum Ziel des Individuationsprozesses die Entstehung "bewußter Gemeinschaft" gehört, so muß doch auch eine "progressive Konkretisierung" möglich sein. Und wenn die "regressive Konkretisierung" aus der Übertragung stammt, dann ist die "progressive Konkretisierung" nur vorstellbar als Ergebnis bewußter Beziehung.

Bevor wir diesen Ansatz weiter verfolgen, scheint es uns

geboten, die beiden Begriffe Beziehung und Übertragung so klar wie möglich voneinander abzuheben.

Beziehung und Übertragung

In ihrer "Alltagssprache" reden die Analytiker von Übertragung, wenn ein Analysand Phantasien und Träume über den Analytiker hat, die von starken Emotionen begleitet sind. Manchmal sind auch nur Emotionen, manchmal nur Träume oder Phantasien wahrnehmbar. Dieser Begriff von Übertragung ist aber ungenau. Wenn wir theoretisch nach dem Unterschied zwischen Beziehung und Übertragung fragen, so werden wir ihn wohl kaum nach der An- oder Abwesenheit von Phantasien und Emotionen bemessen. Die Beziehung zwischen zwei Menschen bestünde ja dann in der Phantasielosigkeit und Affektarmut ihrer Begegnung. Und was für einen Sinn hätte es, die gefühlsbetonte Beziehung zwischen Verliebten, zwischen Eltern und Kindern oder unter Freunden grundsätzlich Übertragung zu nennen? Das Unterscheidungsmerkmal liegt vielmehr in der Art der Phantasien und Emotionen; es geht darum, ob sie auf das Wesen des Du zielen oder nicht. Mario Jacoby, ein Schüler Jungs, führt dazu aus: "Übertragung meint nicht mich als Person, während Beziehung mich als Person angeht und anspricht. Übertragung ist insofern gar keine Beziehung zu mir als menschlichem Gegenüber, als ich gar nicht in meiner Person angesprochen werde, sondern Teil der Phantasie des Analysanden bin. Beziehung zu mir hingegen geht mich unmittelbar an."¹¹⁶ Das für die Behandlung förderliche "Bündnis" zwischen Analytiker und Patient müßte also Beziehung genannt werden; Phantasien und Affekte gehören grundsätzlich zur Beziehung, sofern sie auf das Wesen des andern

ausgerichtet sind.

In diesem Sinne beschreibt Adolf Guggenbühl die Beziehung: "Beziehung hat immer etwas Schöpferisches an sich... Begegnen wir (einem Menschen) schöpferisch, so 'phantasieren' wir um ihn herum und kreisen um seine Möglichkeiten... Solche schöpferischen Phantasien sind sehr oft weit entfernt von der sogenannten Realität; sie sind so unreal und so wahr wie Märchen und Mythologien. Sie erfassen mit phantastischen Bildern das Wesen des anderen... Diese schöpferischen Phantasien beeinflussen aber den Mitmenschen und erwecken latente Lebensmöglichkeiten... (Sie) haben sehr wenig zu tun mit Projektionen; diese sind autistisch; ... Übertragungsbilder haben mit dem Partner sehr wenig zu tun. Die ... schöpferischen Phantasien hingegen sind auf das Wesen des Mitmenschen bezogen; sie stellen in symbolisch-mythologischer Form seine Lebensmöglichkeiten dar."¹¹⁷

Den gleichen Sachverhalt erfaßt Detlev von UsLAR damit, daß er umgekehrt die Phantasie als ein "Sein bei und mit anderen Menschen" beschreibt: "Unsere mitmenschliche Welt ist nicht nur die Welt der realen Begegnungen, sondern sehr weitgehend auch eine vorgestellte Welt. Das heißt aber nicht, daß diese vorgestellte Welt nur in uns sei. In Wahrheit lassen sich nämlich Vorstellung, Imagination und Realität hier nicht einfach trennen. Die mitmenschliche Phantasie ist ständig intentional auf das mögliche und wirkliche, ja sogar auf das absolute Du gerichtet. Unser Sein zum Du hin, unsere Begegnungen bedürfen ständig der Phantasie und Vorstellungskraft. ...

Die Wirklichkeit der Begegnung besteht stets ebenso sehr aus Möglichkeit wie aus Wirklichkeit, denn sie ist immer die Stiftung eines Horizontes der Zukunft. Wir begegnen einem Menschen stets so, daß wir ihn

zugleich als den Horizont seiner Möglichkeit erfahren. Wir können ihn also nur erfassen, wenn wir in der Lage sind, diesen Horizont vorstellend auszufüllen."¹¹⁸ Wir sehen, nicht nur zur Übertragung, sondern auch zur Beziehung gehört Phantasie und Emotion; daher wird es bei aller theoretischen Klarheit in der Praxis immer schwer sein, Beziehung von Übertragung deutlich zu unterscheiden. Was Beziehung und was Übertragung ist, läßt sich zum Teil nicht im voraus bestimmen.

In einer wirklich lebendigen Beziehung findet gewissermaßen ein ständiger Stoffwechsel statt, in dem Übertragung "ausgeschieden" wird. Doch enthält bekanntlich schon die Nahrung Schlacke; Phantasie und Emotion enthalten immer auch Illusionen, obwohl sich aus ihnen die Beziehung speist. Zur Beziehungsfähigkeit gehört die Bereitschaft, Übertragungen anzunehmen und sich auch selber immer wieder hineinzuverstricken, will man nicht aus Angst vor ihren Schattenseiten die Beziehung zur Sterilität verdammen.

In der Analyse ist es zum Beispiel häufig schädlicher Widerstand, wenn ein Patient eine für ihn zwingende Übertragung nicht wagen kann oder will, obwohl nur durch sie hindurch eine Beziehung zu fruchtbarer analytischer Arbeit möglich ist. Und die Beziehungsfähigkeit des Analytikers bemißt sich daran, wieweit er diese Übertragung annehmen kann oder nicht. Dazu gehört die Bereitschaft, unter Umständen Übertragungsrollen zu spielen, die sich aus der Konstellation ergeben, freilich mit einfühlender Bewußtheit darüber, wann diese Rollen abgebaut oder geändert werden müssen. Was heute noch bezogenes Rollenspiel ist, wird morgen schon Gegenübertragung sein, die den Analysanden in seiner Weiterentwicklung hemmt.

Diese Gegenübertragung ist dann besonders schwer zu

erkennen, wenn sie sozusagen einer "Momentaufnahme" des andern entspricht, also präzise Erkenntnis zu sein scheint. Als Beispiel dafür stehe der folgende Fall.

Eines Tages schickte mir ein Kollege eine Analysandin, die er zuvor etwa ein Jahr lang betreut hatte. Er sagte dazu: Nimm dich in acht, die hat sehr böse Seiten an sich. Die Patientin fühlte sich unbewußt von ihm im Stich gelassen, was sie schon als Kind oft erlebt hatte. Deshalb reagierte sie mit Panik auf den Wechsel des Analytikers. Sie wühlte von Anfang an, sie sei mir nicht willkommen; und ganz sicher war sie sich darin, daß ich ihre Freundschaft zu einem Priester, der in Südamerika auf einer Missionsstation lebte, angreifen würde. Diese ungewöhnliche Freundschaft nahm niemand in ihrem Bekanntenkreis richtig ernst, obwohl sie - soweit man zunächst sehen konnte - zumindest symbolisch für sie von lebenswichtiger Bedeutung war. Aus Angst, "fertiggemacht" zu werden, hatte sie sich angewöhnt, andere "fertigzumachen"; doch zugleich hatte sie Angst vor diesem Zwang. Schon in der zweiten Stunde äußerte sie, sie fürchte, sie werde mich "vertrampe"; und sie versuchte es auch, indem sie sich in die typische Übertragungssituation brachte, in der alles, was ich sagte oder tat, von vornherein falsch war; noch ehe ich etwas gesagt hatte, wußte sie, was ich meine.

Ich fühlte mich nun spontan versucht, ihr zu erklären, daß mir eine Zusammenarbeit mit ihr in dieser Weise unmöglich sei, was für den Augenblick zutraf. Meine wirkliche Absicht ständig verkannt zu sehen hätte mich überdies dazu verleiten können, ihr - wie ihr früherer Analytiker gelegentlich - darzulegen, daß sie sich oft ausgesprochen böse benehme und sich nicht wundern müsse, wenn andere sie nicht gern hätten.

Diese unvereinend realitätsgerechte Reaktion wäre in Wirklichkeit noch Gegenübertragung gewesen, obwohl ich sie sich Grund gehabt hätte, sie meinen Groll spüren zu lassen. Hinter ihrer scheinbaren Bosheit verbarg sich nämlich eine tiefe Angst, nicht angenommen zu werden und recht eigentlich nirgends einen Platz zu haben, wo sie hingehörte und sie selber sein durfte. Manchmal deutete ich ihr vorsichtig ihr Verhalten in diesem Sinne, ließ im Übrigen den allerdings unangenehmen Spuk von Verdächtigungen, Unterstellungen und Verführungsversuchen aber über mich erhehen, ohne mich allzusehr dagegen zu wehren. Vorläufig galt es, abzuwarten, was geschehen würde; denn trotz allem kam sie ja noch, was bedeutete, daß sie irgendetwas bei mir suchte. Nach der siebten Stunde endlich rief sie mich an und sagte: Können Sie es verantworten, wenn ich mich umbringe? Ich erwiderte, daß das in ihre Verantwortung falle und fragte sie: Können Sie es zum Beispiel Ihrem Freund gegenüber verantworten? Daß ich ihr mit dem Hinweis auf den Freund ihren höchsten Lebenswert bestätigte, hatte - für mich selbst ganz unerwartet - eine geradezu magische Wirkung. Der ganze Spuk verschwand schlagartig. Anscheinend fühlte sie sich erstmals voll angenommen und konnte deshalb ihre ganze Hilflosigkeit und ihre Minderwertigkeitsgefühle jetzt in die Analyse einbringen. Sie faßte Vertrauen in die gemeinsame Arbeit und fiel seither - entgegen den Ankündigungen ihres früheren Therapeuten - nicht mehr in das krasse Abwehrverhalten des Anfangs zurück, das früher periodisch wiedergekehrt war.

Die Bezogenheit auf die Patientin bestand in dieser schwierigen Anfangsphase meines Erachtens darin, an der Möglichkeit eines "Arbeitsbündnisses" festzuhalten, obwohl die Ansätze dazu mehr zu ahnen als zu sehen waren und die negative Übertragung das Bild beherrschte.

Dieses Beispiel läßt deutlich werden, daß die Ich-Du-Beziehung wesentlich die Phantasie mit einschließt, die dem andern den Horizont seiner Möglichkeiten eröffnet und ihn seinem eigentlichen Wesen näherbringt.

Die Offenheit auf das Du hin steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Beziehung zum absoluten Du beziehungsweise zum Selbst. Wo die Du-Beziehung gestört ist, dort ist auch die Beziehung zum Selbst gestört.

Diesen Zusammenhang hat auch Jung gesehen; er schreibt: "... die Beziehung zum Selbst ist zugleich die Beziehung zum Mitmenschen, und keiner hat einen Zusammenhang mit diesem, er habe ihn denn zuvor mit sich selbst."¹¹⁹ "Der unbezogene Mensch hat keine Ganzheit, denn er erreicht diese nur durch die Seele, die ihrerseits nicht sein kann ohne ihre andere Seite, welche sich stets im 'Du' findet. Die Ganzheit besteht aus der Zusammensetzung von Ich und Du, welche als Teile einer transzendenten Einheit erscheinen, deren Wesen nur noch symbolisch erfaßt werden kann..."¹²⁰ Diese "transzendente Einheit" ist das Selbst; denn "das Selbst ist Ich und Nicht-Ich, subjektiv und objektiv, individuell und kollektiv. Es ist als Inbegriff der totalen Gegensatzvereinigung das vereinigende Symbol",¹²¹ "es ist ebenso der oder die andern, wie das Ich".¹²² Bei dieser Betrachtung müssen nun zwei seelische Bewegungen unterschieden werden. Einerseits findet man durch Beziehungen zu andern Menschen die Beziehung zu seinem Selbst. Andererseits ist das Selbst über das Instinktbild der Du-Beziehung. In dieser Eigenschaft begründet und reguliert es die Beziehungen des einzelnen zu seinen Mitmenschen. Die Begegnung mit den archetypischen Bildern wandelt nicht nur die Persönlichkeit des einzelnen, sondern auch seine Bezie-

hungen, sein soziales Leben. Denn die Beziehungen des Menschen sind die Nahtstelle, an der seine Einzigartigkeit mit den kollektiven Gegebenheiten zusammentrifft. Dabei ist die Gruppe als komplexes Beziehungsgefüge der Ort, an dem sich die Individualität des einzelnen als seine spezifische Leistung für die Sozietät auswirken kann.

VI. DAS SELBST UND DIE GRUPPE

Jungs paradoxe Aussagen über das Selbst, von denen wir einige oben zitierten, lassen das "vereinigende Symbol" als ein Bild der Seele, als ein Weltbild und auch als Gottesbild erscheinen.¹²³ Die Ganzheit der Seele ist ausgerichtet auf andere Repräsentanten der Ganzheit, auf "die ganze Welt". Aristoteles drückte diesen Gedanken aus in dem bekannten Wort, daß "die Seele gewissermaßen alles" ist.¹²⁴ In gleichem Sinne schreibt Detlev von Uslar: "Seele ist immer schon bezogen auf Welt, sie ist immer schon identisch mit dem Horizont der wirklichen Welt, in der ich bin." "Psyché bedeutet ... auch.., daß hier ein Seiendes existiert, in welchem die Welt die Möglichkeit hat, ihre Ganzheit zu zeigen."¹²⁵ Es gibt aber noch weitere Repräsentanten der Ganzheit, die sich im Symbol des Selbst abbilden. Wir haben dargelegt, daß die Ich-Du-Beziehung eine Ganzheit darstellt; wir können hinzufügen, daß - wie die "ganze Gesellschaft" - auch die Gruppe als eine Ganzheit erlebt wird. Diese "Ganzheiten" sind stets aufeinander bezogen, sei es in Harmonie, sei es in Konflikt. Die Zweierbeziehung und die Gruppe ist ebenso eine Welt wie die Seele des einzelnen, und das bedeutet zugleich, daß individuelles Reifen und gesellschaftliche Prozesse einander entsprechen und bedingen. E. H. Erikson spricht zum Beispiel von einem "... Gesamtprozeß.., der die individuellen Lebenszyklen, die Generationenfolge und die Gesellschaftsstruktur gleichzeitig reguliert."¹²⁶ Die Wechselseitigkeit individueller und kollektiver Vorgänge ist besonders gut bei schöpferischen Menschen zu erkennen. Ihre Konflikte führten sie zwar meist

zunächst in die Einsamkeit, sodaß sie sich oft ihrer Freunde, Verwandten oder bisherigen Anhänger entfremdeten. Zur Überwindung ihrer Identitätskrise gehörte aber immer auch, daß sie eine Gruppe von Anhängern gründeten, die ihr Erlebnis des Selbst übernahmen und vertieften.

Dieser Vorgang ist deutlich zu erkennen bei allen großen Persönlichkeiten der Geschichte, bei Propheten, Ketzern und Heiligen, aber auch bei Revolutionären, Staatsmännern, Wissenschaftlern, Erfindern, Künstlern u.s.w. Diese "großen Einzelnen" brachten nicht nur neue Ideen und große Werke hervor, sie schufen zugleich eine Gruppe, deren Lehrer sie waren und die sie brauchten, um ihre Schöpfungen verwirklichen zu können.

Von Freud wie von Jung wissen wir, daß sie nach ihrer "schöpferischen Krankheit" eine Gruppe ins Leben riefen, die ihr Anliegen aufgriff und weiterführte. Diese Konsequenz ergab sich zum Beispiel für Jung schon aus der Art, wie er seine Phantasien während seiner Krise erlebt hatte: "Es lagen Dinge in den Bildern," so berichtet er, "die nicht nur mich angingen, sondern auch viele andere."¹²⁷ Diesen Gedanken hat er später grundsätzlich ausgedrückt: "Die Vorgänge des kollektiven Unbewußten beschäftigen sich aber nicht nur mit den mehr oder weniger persönlichen Beziehungen eines Individuums zu seiner Familie oder seiner weiteren Gesellschaftsgruppe, sondern auch mit seinen Beziehungen zur Gesellschaft - mit der menschlichen Gesellschaft überhaupt. Je allgemeiner und unpersönlicher die Bedingung ist, welche die unbewußte Reaktion auslöst, desto bedeutsamer, fremdartiger und überwältigender wird die kompensatorische Manifestation sein. Sie drängt nicht nur zu privater Mitteilung, sondern zur Offenbarung, zum Bekenntnis,

ja sie zwingt sogar zu einer darstellenden Rolle."¹²⁸
Und ähnlich führt er aus: "Wo immer, sei es in einzelnen Individuen, sei es in Gruppen von solchen, der Kulturprozeß im Weiterschreiten begriffen ist, da finden Loslösungen von Kollektivüberzeugungen statt... Ein Fortschritt beginnt daher immer mit Individuation, d. h. damit, daß ein Einzelner, seiner Vereinzelung bewußt, einen neuen Weg durchs bisher Unbetretene bahnt. Dazu muß er sich zuerst auf seine Grundtatsachen - ganz abgesehen von aller Autorität und Überlieferung - besinnen und sich seine Unterschiedenheit bewußt werden lassen. Insofern es ihm gelingt, seine erweiterte Bewußtheit zu kollektiver Geltung zu bringen, gibt er durch Gegensatzspannung jene Anregung, welcher die Kultur zu ihren weiteren Fortschritten bedarf."¹²⁹
In diesem Sinne spricht Jung auch einmal davon, daß das Selbst Gruppen "schafft": "Eine positive Beziehung zwischen dem Individuum und der Gesellschaft oder einer Gruppe ist sehr wichtig, da kein Individuum für sich lebt, sondern von der Symbiose mit einer Gruppe abhängt. Das Selbst, eigentliches Zentrum des Individuums, ist seinem Wesen nach eine Vielheit. Es ist sozusagen eine Gruppe. Es stellt eine Kollektivität dar und schafft Gruppen, wenn es im positiven Sinn wirkt. Aus diesem Grunde gibt es z. B. so etwas wie den New York Club. Diese Einheit drängt nach positivem Ausdruck, der nur in einem von allen Mitgliedern geteilten Interesse liegen kann. Eine solche Überlegung war der Ausgangspunkt für die Gründung des neuen Institutes durch den Psychologischen Club Zürich."¹³⁰

Die soziale Dimension des Selbst kommt auch darin zum Ausdruck, daß schöpferische Prozesse eine gewisse Autonomie haben; sie sind oft nicht eindeutig an bestimmte Menschen gebunden. Die Ideen etwa, die ein

genialer Denker hervorbringt, sind wohl ebenso in seinen Schülern lebendig, auch wenn diese nicht fähig sind, sie eigenständig zu gestalten. Deshalb kann Buber sagen: "Unsre Schüler bilden uns, unsere Werke bauen uns auf."¹³¹ Das Schöpferische ist nie Privatsache; "Ideen..., die von einer größeren Gefolgschaft gebilligt werden, gehören nicht einmal ihrem sogenannten Schöpfer zu eigen, vielmehr ist er selber ein Höriger seiner Idee... Ideen entstammen einem Größeren als dem persönlichen Menschen."¹³² Deshalb fühlen sich solche schöpferischen Menschen auch häufig gedrängt, ihre Erfahrungen unbedingt andern mitzuteilen, selbst wenn sie ihr Leben dabei aufs Spiel setzen.

Als der Prophet Amos verkündete, daß die Heiligtümer Israels zerstört würden, sprach der Priester in Bethel zu ihm: "Du Seher, geh weg und flieh ins Land Juda und ... weissage daselbst. Aber weissage nicht mehr in Bethel; denn es ist des Königs Heiligtum und der Tempel des Königreichs.

Amos antwortete...: Ich bin kein Prophet noch ein Prophetenjünger, sondern ich bin ein Hirt... Aber der Herr nahm mich von der Herde und sprach zu mir: Geh hin und weissage meinem Volk Israel! So höre nun des Herrn Wort!"¹³³

Dieser Drang zur Mitteilung lebt auch in heutigen Menschen. In der Einleitung zum zweiten Teil seiner Abhandlung "Moses, sein Volk und die monotheistische Religion" entschuldigt sich Freud beim Leser dafür, daß er vieles wiederholt, was er schon geschrieben hat. Er habe die Arbeit gar nicht veröffentlichen wollen, "aber", so erklärt er, "sie quälte mich wie ein unerlöster Geist..." Und er fügt bei: "Die Schöpferkraft eines Autors folgt leider nicht immer seinem Willen; das Werk gerät, wie es kann, und stellt sich dem Verfasser oft wie unabhängig, ja wie fremd gegenüber."¹³⁴

Das Selbst, das hinter solchem Antrieb steht, manifestiert sich aber nicht nur als Ideen, als Werk oder als Ziel und Zweck einer Gruppe. In den beiden vorherigen Kapiteln haben wir den Archetypus des Selbst schon als "Instinktbild" beschrieben. Das Tier, so sagten wir, trägt in seinen Instinkten ein "Weltbild" in sich, das die Umwelt erfaßt, in die es gehört, zugleich aber auch die Sozietät, die die jeweilige Art unter natürlichen Gegebenheiten zu bilden gewohnt ist. Beim Menschen nun ist der Archetypus des Selbst als "Formprinzip des Triebes" und "Regulator der Triebssphäre"¹³⁵ das Instinktbild für seine Gruppenbildung und sein Gruppenverhalten, das heißt es begründet die grundsätzliche, typisch menschliche Struktur und Dynamik jeder Gruppe. Demnach leiten sich auch die typischen Gruppenrollen aus dem Selbst ab; wir werden sehen, daß sie den archetypischen Figuren entsprechen, nämlich dem Schatten, der Anima und der Manapersönlichkeit beziehungsweise dem Selbst.

Diese grundsätzliche Aussage bedeutet für die konkrete Ausformung einer bestimmten Gruppe, daß die aktuelle Manifestation des Selbst sich auswirkt auf ihre eigentümliche Gestalt, ihre besondere Atmosphäre und die Eigenart der Beziehungen ihrer Glieder zueinander; auch die Gruppenrollen prägen sich danach aus.

Wir sahen schon, daß die von genialen Menschen ins Leben gerufenen Gruppen sich als Kreis von Schülern um den Meister als ihre Mitte schart. Auch in alltäglichen Gruppierungen, in denen keine hervorragenden schöpferischen Prozesse stattfinden, ordnet sich die Gruppe an um einen Leiter, Wortführer oder Bevollmächtigten, der ihr Zentrum darstellt, an dem sich alle irgendwie orientieren. Die Gruppe gestaltet sich

demnach grundsätzlich analog zur Symbolik des Selbst in der Form des Mandala.¹³⁶ (Im mandalaartigen Grundriß mittelalterlicher - und älterer - Städte stellte sich eine Gesellschaftsordnung dar, deren geistige Mitte sich im Stadtzentrum abbildete, wo stets die Kirche, das Rathaus und der Marktplatz lagen. Von der ursprünglichen Vierteilung der Städte her hat sich bis heute der Ausdruck "Viertel", "Quartier" erhalten.) Diese Gruppenstruktur erfordert zunächst die typische Rolle des Leiters. Er repräsentiert das Zentrum der Gruppe, indem er dafür sorgt, daß sie ihr Anliegen, ihren Zweck nicht aus den Augen verliert. Als "Hüter der Mitte"¹³⁷ koordiniert der Leiter die Leistungen der einzelnen zu einer Einheit und Ganzheit; seine Rolle entspricht dem Archetypus des Selbst.

Je reifer freilich die Mitglieder sind, je deutlicher den einzelnen diese "Mitte" ist, desto mehr werden sie selber ihr gemeinsames Anliegen tragen. In eher unselbständigen oder stark fluktuierenden Gruppen hingegen hängt das Bestehen der Gemeinschaft oft überwiegend von ihm ab. Ein Beispiel soll dies verdeutlichen.

In einer Freundesgruppe von Studenten wechselte ein Teilnehmer den Studienort, der die Gruppe anfangs geleitet hatte und noch immer großen Einfluß besaß. Bereits seit längerer Zeit hatte er aber die Führung andern überlassen. Daher war bei seinem Weggang von einer Auflösung der Gruppe keine Rede, obwohl auch noch zwei weitere Mitglieder den Studienort wechselten. Man tauschte die Adressen aus, faßte neue Gesprächsthemen ins Auge und plante Ferienzusammenkünfte. Die hierzu erwarteten Einladungen blieben aus. Als der ehemalige Leiter nach ein paar Monaten mit dem neuen Leiter zusammentraf, erfuhr er, daß die Gruppe seit seinem Wegzug überhaupt nicht mehr zusammengetroffen war.

Die ehemaligen Mitglieder sahen sich höchstens zufällig, ohne viel miteinander zu reden; vorher waren sie sich fast täglich in der Mensa begegnet und hatten sich einmal in der Woche zu einer gemeinsamen Sitzung getroffen. Offenbar hatten sie den ehemaligen Führer unbewußt noch immer als den eigentlichen Leiter erlebt, ohne den sich keine Zusammenkunft mehr lohnte.

Die Mitte der Gruppe, von der wir sprachen, hat nun stets zwei Seiten. Zum einen geht es in einer Gruppe um einen Inhalt, eine Sache, eine Idee oder ein Werk; zugleich aber lebt sie aus den Beziehungen der einzelnen zueinander. Zur "Mitte" gehört also auch der Eros, der die Gemeinschaft zusammenhält, ihre Widersprüche überbrückt. Der Leiter hat daher nicht nur für die zweckdienliche Koordination der verschiedenen Aufgaben zu sorgen, er muß auch die Beziehungen der einzelnen Mitglieder im Auge behalten, um bei Konflikten vermitteln zu können. Wie er mit andern umgeht wirkt sich meist sehr stark auf den Beziehungsstil einer Gruppe aus.

Diese beiden Aspekte, das Sachliche und der Eros, teilen sich oft in zwei Rollen auf. Peter R. Hofstätter stellt fest, daß Gruppen meist von zwei Führern geleitet werden; der eine hat die Rolle des Tüchtigsten, der andere die des Beliebtesten.¹³⁸ Die "Tüchtigkeitsrolle" ist auf das Sachliche bezogen, die "Beliebtheitsrolle" auf den Eros. Diese Rollenteilung findet sich stets in der ersten und für das Schicksal des Menschen so entscheidenden Gruppe, der Familie; der Mutter fällt ja vor allem die Aufgabe zu, die Beziehungen harmonisch zu gestalten, während der Vater mehr das Zweckmäßige, Sachliche vertritt. In Analogie zur Familie werden viele Gruppen von einem Leiter und einer Leiterin geführt, die zusammen das die Gemeinschaft anordnende Zentrum verkörpern. Die Rolle der Leiterin entspricht dabei dem Arche-

typus der Anima.

Ist ein Mann zum Beispiel Gründer und Lehrer der Gruppe, so findet sich nicht selten als seine "erste Schülerin" eine "femme inspiratrice", die seine Ideen begeistert aufnimmt und seine schöpferische Potenz anspornt. Oft übernimmt sie auch die Mutterrolle für die Gruppe, das heißt sie kümmert sich besonders um die Beziehungen und verkörpert gleichsam den Mutteraspekt der ganzen Gruppe.¹³⁹ Ihre Ausstrahlung hat großen Einfluß auf die Atmosphäre und die Stimmung der Zusammenkünfte. Ob die einzelnen sich in der Gemeinschaft angenommen und aufgehoben fühlen können, hängt wesentlich von ihr ab. Sie kann als gute Mutter auch den Außenseiter noch integrieren, oft gegen große Widerstände eines Teils der Gruppe oder gar gegen die des Leiters.

Sie kann aber auch - vor allem wenn sie ein "Mannweib" ist - plötzlich die "Linientreue" eines Mitglieds infrage stellen oder nach merkwürdigen, unsachlichen Kriterien suchen (, die nach ihrer Meinung klaren Prinzipien entsprechen), unter welchen Bedingungen man an der Gruppe teilnehmen darf oder nicht. Auch hierfür ein Beispiel:

In einer Gruppe politisch aktiver Studenten stellte die Anführerin die Mitgliedschaft einer Teilnehmerin infrage, weil sie für ihren Freund in der Weihnachtszeit Sterne bastelte. Die Führerin meinte, die Beschäftigung mit Weihnachtssternen passe nicht zur politischen Lage und zu den geplanten Aktionen; diese erforderten nach ihrer Ansicht soviel Einsatz, daß sich die Teilnehmer voll und ganz der gemeinsamen Arbeit widmen müßten. Der eigentliche Grund für diesen scheinbar sachlichen Angriff war freilich dieifersucht auf den Freund, den die Leiterin zuvor auch verloren hatte, aber an ihre Rivalin hatte verlieren müssen.

Natürlich hängt es auch hier von der Reife der einzelnen ab, in welchem Maße sie sich der Leiterin unterordnen. Wie groß das Bedürfnis nach einer "Gruppenmutter" unter Umständen sein kann, zeigt das folgende Beispiel. In einer Freundesgruppe erkrankte die Führerin und konnte fortan nicht mehr am Gruppenleben teilnehmen. Keine der anderen Frauen füllte diese Lücke, über die sich die Teilnehmer gar nicht im Klaren waren; denn die Leiterin wurde nicht offiziell gewählt, ihre Rolle hatte sich einfach ergeben.

Nun hatte einer der Teilnehmer eine neue Freundin, die bisher nur zögernd von der Gruppe aufgenommen worden war. Jetzt plötzlich verwandelte sich die anfängliche Abwehr in einen Sog; die Gruppe versuchte unbewußt, diese Frau an die Stelle der bisherigen "Gruppenmutter" zu setzen. Als noch unbekannte Frau war sie das geeignete Objekt für die Projektionen der Gruppe. Sie sah sich plötzlich einer Fülle von Erwartungen gegenüber, die sie in Wirklichkeit gar nicht erfüllen konnte. Zu sehr suchte sie selber Anlehnung und fühlte sich viel zu schwach, die Beziehungskonflikte der Gruppe zu tragen, wie es diese Rolle erfordert hätte. Die "Gruppenmutter" ist gewissermaßen die "Gruppengattin" des Leiters. Sie muß aber nicht seine Frau oder Freundin sein; sie kann ihre Rolle rein durch die Gruppenkonstellation erhalten. Die Gruppe wird freilich immer um eine gute Beziehung zwischen dem "Gruppenvater" und seiner "Gattin" besorgt sein; denn wie in der Familie bildet seine Beziehung zu ihr exemplarisch seine Beziehung zur ganzen Gruppe ab und zugleich die Beziehung der einzelnen zueinander. Die Ich-Du-Beziehung, die im "Gruppenelternpaar" vorbildlich verwirklicht ist, ist ja die Grundlage der vielfältigen Beziehungen in der Gruppe.

Diese Familienstruktur ist in sehr vielen Gemein-

schaften deutlich ausgeprägt. Vor allem bei wenig zefestigten Gruppen besteht das Zentrum häufig aus zwei Paaren; analog der cross-cousin-marriage der sogenannten Primitiven scheint dieses archaische Muster der Gruppe Halt zu geben.

Ich kannte zum Beispiel zwei Freundesgruppen von Studenten, die sich jeweils um solch ein Doppelpaar versammelten. Die zwei Paare wohnten in einer gemeinsamen Wohnung, die zugleich Treffpunkt der Gruppe war. Wie die Kinder einer Familie hatten die Mitglieder großes Interesse am harmonischen Zusammenleben der Partner und mischten sich oft in deren intime Probleme. Konflikte der beiden Paare waren stets Angelegenheit der ganzen Gruppe, wobei die Paare selber dazu neigten, diese vor der Gruppe auszutragen.

Nicht selten bringt das Bedürfnis der Gemeinschaft die Paare überhaupt zusammen, und erst wenn die Gruppe sich trennt erkennen die Partner, daß sie gar nicht zueinander passen. Dies konnte ich mehrmals an der Institution der Vertrauensstudenten von Hochschulgemeinden beobachten; semesterweise wurden dazu zwei Studenten und zwei Studentinnen gewählt. Es ist allgemein bekannt, daß sich daraus häufig Paare bilden, die später heiraten. In einigen Fällen beruhte die Partnerschaft aber überwiegend auf der Suggestion durch die Gruppe, sodaß sie zerfiel, als die Gemeinschaft für sie und sie für die Gemeinschaft keine Rolle mehr spielte. Für die stark fluktuierende Gemeinde war die Institution dieses Doppelpaares natürlich ein Ordnungsfaktor, der zur Strukturierung dieser sehr losen Gruppe notwendig war.

Obwohl bei diesen Beispielen das altersspezifische Problem der Partnersuche eine große Rolle spielt, bestehen die Bedürfnisse nach der "Vater-" und "Mutter-

rolle" doch grundsätzlich in jeder Gruppe. Auch in Gruppen mit älteren Teilnehmern ist die Familienstruktur oft sehr deutlich ausgeprägt.

Nun gibt es noch eine typische Gruppenrolle; neben der "Manapersönlichkeit" und der Anima verkörpert sich unumgänglich auch der Schatten. Da sind zum Beispiel Randsiedler, die zwar irgendwie am Gruppenleben teilhaben, aber sich nicht sehr dafür einsetzen wollen. Oder man denke an Leute mit Minderwertigkeitsgefühlen oder solche von geringer Begabung, die sich für die Gruppe einsetzen, indem sie bereitwillig jede unangenehme Arbeit übernehmen; ihnen genügt es, von den "Großen" der Gruppe geduldet zu werden.

Während diese "Schattengestalten" der Gruppe im Allgemeinen zur Stabilität verhelfen, stört ein anderer Typus eher ihr Gleichgewicht. Er steht nicht aus fehlender Intelligenz oder mangelnder Beteiligung am Rande, sondern weil er der Wortführer des Widerspruchs ist. Er konzentriert sich auf die Leitidee, durchschaut aber die Schwächen des Trends, stellt die Werte der Gruppe infrage. Auch wenn er schlecht an die Gruppe angepaßt ist, muß er ernstgenommen werden, weil er auf Einseitigkeiten hinweist, die der Gruppe gefährlich werden können. Auf diese Weise trägt er dann doch wieder zur Stabilisierung der Gruppe bei. Wenn die Gruppe wichtige Einsichten abwehrt, zu wenig mit anderen Gruppen in Kontakt tritt und sich zu fest nach außen abschließt, dann wird das am ehesten durch ihn oder an ihm erkennbar. Wie im Individuum der Schatten dominierend werden kann, so kann auch in einer Gemeinschaft dieser "Letzte" der "Erste" werden und die Führung übernehmen, was je nach den Umständen zur besseren Verwirklichung oder zur Entfremdung der Gruppe führt. Schon in jeder Schulklasse gibt es einen Clown, der jeden Blödsinn anführt; oder einen, der stets mit kritischen Fragen den Unterricht stört.

Beispiele für diese Rolle erübrigen sich wohl; jeder weiß, was etwa mit "schwarzes Schaf", "Prügelknabe" oder "Sündenbock" gemeint ist.

Wir betonten bisher, daß die Gruppe als Symbol des Selbst die typischen Rollen des Leiters, der Leiterin und des "Widersachers" erfordert, die dem Archetypus des Selbst, der Anima und des Schattens entsprechen. Es ist selbstverständlich nicht gleichgültig, wer diese Rollen spielt. An einem Beispiel, das wir oben anführten, sahen wir bereits, wie einer Teilnehmerin von der Gruppe eine Rolle angetragen wurde, der sie persönlich nicht gewachsen war. Es leuchtet ein, daß sich am ehesten eine mütterliche Frau zur "Gruppenmutter" eignet, daß der Leiter "Führungsqualitäten" besitzen muß oder daß der Träger der "Schatten-Rolle" aufgrund seiner seelischen Struktur zum Widerspruch oder zu Außenseitertum neigt.

Dennoch sind diese typischen Rollen nicht fest an bestimmte Personen gebunden; auch muß die "Anima-Rolle" nicht von einer Frau und die Leiterrolle nicht von einem Mann besetzt sein. Die Gruppenkonstellation ist nämlich selbst dort sehr wesentlich, wo ein Genie aus überragenden Intuitionen heraus eine Gruppe gründet. Sieht man genauer hin, so bedarf der große Meister nicht nur des inneren Erlebnisses, sondern auch der Bestätigung oder sogar der Berufung durch die Gruppe. Ohne deren Anregungen könnte er nie den Reichtum seines Lebens entfalten. Seine Schüler konzentrieren durch ihre Erwartungen sehr viel psychische Energie auf den großen Lehrer als Brennpunkt der Gruppe, was seine schöpferische Kraft wesentlich erhöht, sofern er dieser gesteigerten Belastung gewachsen ist. Er wird also auch von seinen Schülern belehrt, selbst wenn das äußerlich wenig in

Erscheinung tritt. Zwar "verlangt" der schöpferische Prozeß sozusagen seine Rolle als Lehrer und Führer, beschränkt sie aber zugleich auf den Sinn und den Zweck dieser konkreten Gruppe; denn als kollektives Geschehen transzendiert dieser schöpferische Prozeß grundsätzlich den einzelnen, an dem er sich bevorzugt offenbart. Dies gilt für alle Rollen und für die ganze Gruppe.

Einerseits ist die Gruppe mit ihren typischen Rollen ein konkretes Ganzes; sie hat eine bestimmte Gestalt, auch wenn sie sich dauernd wandelt. Sie kann eine gewisse Größe nicht überschreiten; denn wirkliche Beziehungen, die ihr Leben ausmachen, sind nur begrenzt möglich. Zugleich damit steht die Gruppe vor dem Problem ihrer Identität: Welche Idee führt sie zusammen? Was will sie verkörpern und was nicht? Was will sie erarbeiten, was nicht? Sie muß sich nach "außen" abgrenzen, zwischen "innen" und "außen" unterscheiden. Sie kommt nicht darum herum, zu entscheiden, wer dazugehört und wer nicht, wer im Zentrum und wer am Rande steht.

Insofern das Selbst aber immer seine konkrete Manifestation transzendiert, ist es zugleich Setzung und Aufhebung dieser Grenze, Setzung und Aufhebung der typischen Rollen, Setzung und Aufhebung der ganzen Gruppe. Diese Paradoxie des Selbst erscheint schon im Vertreter der Schattenrolle; er hält bewußt, daß das Gegenteil dessen, was die zentrale Idee der Gruppe ausmacht, auch irgendwie wahr ist. Er provoziert als "Außen-Seiter" die Gruppe zur Öffnung allzu starrer Grenzen. Er ist unter Umständen Träger einer neuen Leitidee; wenn er an die Stelle des alten Leiters tritt, wird er Repräsentant eines neuen "Gruppenselbst".

Die Ausrichtung auf ihr gemeinsames Selbst bedingt den ständigen Wandel der Gruppe. Veränderung bedeutet aber nicht nur Weiterentwicklung, sie kann auch zur Fehlentwicklung führen. Wie der einzelne kann auch die ganze Gruppe seelisch krank werden. Wir wollen nun in Anlehnung an die bisherigen Überlegungen die wichtigsten Züge einer Gruppenneurose ins Auge fassen.

VII. GRUPPE UND SEKTE

Häufig haben Außenstehende Hemmungen, sich einer Gruppe anzuschließen oder auch nur anzunähern, weil sie fürchten, von ihr vereinnahmt zu werden: Sie haben Angst vor dem "Sektengeist" der Gruppe.

Wenn wir hier von Sekte reden, so meinen wir nicht einfach die religiösen Gruppen, die allgemein so bezeichnet werden, weil sie sich von den Großkirchen getrennt haben. Ich gebrauche das Wort Sekte in einem grundsätzlichen Sinne für die neurotische und neurotisierende Gruppe, den Schattenaspekt der Gruppe, mit dem sich jede Gemeinschaft auseinandersetzen muß. Der Begriff scheint mir deshalb dafür geeignet zu sein, weil das Gruppen-Selbst auch dann religiöse Aspekte mit einschließt, wenn die gemeinsame Sache einer Gruppe profan als sachlicher Zweck definiert ist. In jeder Sozietät wird die Gemeinschaft durch gemeinsame Handlungen hergestellt und bekräftigt, die mehr oder weniger deutlich den Charakter von Ritualen haben; diese Rituale bewirken letztlich eine religiöse Verbundenheit zwischen den Mitgliedern. In der heutigen Gesellschaft ist den meisten Gruppen die religiöse Dimension ihrer Gemeinschaft allerdings unbewußt. Bei Spannungen oder gar kämpferischen Auseinandersetzungen ist aber zu spüren, daß die Gruppe (oder zumindest einzelne in ihr) von etwas ergriffen oder besessen ist, das alle "unbedingt angeht".¹⁴⁰ Eine Sekte entspricht im Prinzip einer Masse, wie sie G. Le Bon treffend beschrieben hat. Er selbst nannte schon Masse, Sekte, Kaste und Klasse in einem Atemzug und ging davon aus, daß auch wenige Menschen "eine psychologische Masse ausmachen" können.¹⁴¹ In gleichem Sinne spricht auch R. Battegay von einer "Masse im kleinen".¹⁴² Außer in der Größe besteht zwischen einer Sekte und einer Masse kein grundsätzlicher Unterschied.

Unter ihren gemeinsamen Merkmalen springt zunächst die Störung der Beziehung zwischen den einzelnen Teilnehmern ins Auge, auf die zum Beispiel auch R. Battegay in seiner Definition von Gruppe und Masse hinweist: "Unter dem Begriff Gruppe verstehen wir ein hochorganisiertes soziales Gebilde, das aus einer meist kleinen Zahl von wechselseitig in Beziehung stehenden Individuen zusammengesetzt ist. Die Gruppe besteht aus einem Füreinander von gefühls- und verstandesmäßig verbundenen Mitgliedern, von denen jedes eine bestimmte Funktion im Kollektiv ausübt.

Die Masse ist eine niedrig organisierte Anhäufung einer meist unbestimmten bzw. großen Anzahl von Menschen, die gefühlsmäßig und triebhaft miteinander zu einem Kollektiv verbunden sind. Sie besteht aus einem Miteinander von affektiv und triebmäßig gleichgeschalteten Mitgliedern. In der Masse besteht keine Differenzierung in einzelne Funktionen mit Ausnahme derjenigen des Führers und der Geführten."¹⁴³

Die Störung der Beziehungen bedeutet zunächst, daß die Übertragungen unter den Mitgliedern nicht mehr hinterfragt und aufgelöst werden können. In einer Sekte stehen die einzelnen einander also nicht mehr offen gegenüber; jeder unterliegt eingeschränkten Erwartungen durch das Kollektiv. Wenn man sich in einer solchen Gruppe aufhält, fühlt man sich beengt. Unter Umständen wird man unmerklich dazu gedrängt, die gleiche Sprache, die gleichen Bewegungen und Gesten, ja am Ende die gleichen Empfindungen zu haben wie alle. Mit kollektiver, und das heißt mit sehr intensiver Suggestivkraft wird man in einen Verdrängungsprozeß hineingezogen; man darf sozusagen kein ganzer Mensch mehr sein. Echte Selbsterfahrung als Begegnung mit der eigenen Ganzheit ist in einer solchen Gruppe ebensowenig möglich wie echte Begegnung mit dem Du. Daher können auch aufkommende Konflikte

nicht mehr wirklich ausgetragen werden; sie schwelen vergiftend vor sich hin und werden von einer künstlichen Einigkeit überdeckt.

All dies weist auf die zentrale Störung der Gruppe hin. Der Verlust der Beziehungen zwischen den Mitgliedern steht nämlich in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Verlust der Beziehung der Gruppe zu ihrer gemeinsamen Mitte. Eine Gruppe wird dann zur Sekte, wenn sie die Offenheit auf ihr gemeinsames Selbst verliert und sich stattdessen damit identifiziert. Sie versteht sich dann nicht mehr als symbolischer Hinweis auf "das Ganze", sondern als dessen absolute Verkörperung. Sie sieht in ihrem Bestehen "die Ganzheit" verwirklicht; sie wird totalitär.

E.H. Erikson hat diese Problematik einmal mit den Begriffen von Ganzheit und Totalität beschrieben:

"Ganzheit scheint zugleich eine Ansammlung von Teilen zu bedeuten, selbst ganz mannigfaltiger Teile, die in eine fruchtbare Gemeinschaft und Organisation eintreten. Als Gestalt betont Ganzheit also eine gesunde, organische, fortschreitende Wechselseitigkeit zwischen vielfältigen Funktionen und Teilen innerhalb eines Ganzen, dessen Begrenzungen offen und fließend sind. Im Gegensatz dazu ruft Totalität eine Gestalt wach, bei der die absolute Begrenztheit betont ist: angesichts einer bestimmten, willkürlichen Grenzziehung darf nichts, was hereingehört, draußen gelassen werden, nichts was draußen sein soll, kann innen geduldet werden. Eine Totalität ist ebenso absolut einschließend, wie sie völlig ausschließlich ist..."¹⁴⁴

Indem die Sekte die Ganzheit ihrer Mitglieder antastet, verliert sie zugleich ihre notwendige Ausrichtung auf "die ganze Gesellschaft" und auf "die ganze Welt" und deren (religiösen) Sinn. Sie gerät in den Wahn, selber "die ganze Welt" zu sein, wodurch sie überhaupt den Bezug zur Wirklichkeit verliert; sie wird welt-

und wirklichkeitsfremd.

Diese Verabsolutierung der Gruppe wird auch an den wichtigsten Rollen sichtbar. Die Leiter einer Sekte verkörpern auf statische Weise ihre Mitte. Sie werden unter Umständen gleichsam zu "Priestern", zu "Stellvertretern Gottes auf Erden", die mit unanfechtbarer Autorität die "Offenbarung" verkünden und auslegen. Sie stehen mit jedem Mitglied in einem unwirklichen Ich-Du-Verhältnis, auf dem sie ihre Macht aufbauen, etwa wie "the big brother" in George Orwells Roman "1984". Differenzierte Beziehungen unter den Mitgliedern wären ein Kraftfeld, das sich dieser Kontrolle entziehen und deshalb als Bedrohung empfunden würde. Alle Beziehungen werden daher dem Machtanspruch der Führer untergeordnet. Wie weit dieser Machtanspruch gehen kann, wird etwa an der Mafia deutlich oder an der Sekte der Volkstempler, von der im November 1978 in Amerika über 500 Mitglieder auf Befehl ihres Anführers gemeinsam Selbstmord verübten.

Die "Anima-Rolle" und die "Schatten-Rolle" werden in der Sekte weitgehend unterdrückt. Sie würden ja den Absolutheitsanspruch der Leiter infrage stellen, wenn sie sich frei entfalten dürften. So aber ist die "Anima-Rolle" der Führungsrolle nicht gleichberechtigt nebengeordnet, sondern ausschließlich ihr untergeordnet, um sie zu unterstützen.

Dies gilt analog für die "Schattenrolle", die ebenfalls nur zur Unterstützung des Leiters vertreten sein darf. Sie wird vor allem in der Form dessen erscheinen, der das Ideal der Gruppe zwar sehr unvollkommen erreicht, aber die "Vollkommenen" bewundernd nachahmt. Sein demütiger Abstand von den Vorbildern erhöht ja deren scheinbar überragende Vollkommenheit. Als Verkörperung des Widerspruchs wird diese Rolle aber kaum geduldet; eine Sekte ist in der Regel in sich viel zu schwach, als daß sie innere Widersprüche aushalten und verar-

beiten könnte. Sie sieht deshalb die Verkörperung ihres Schattens im wesentlichen außerhalb ihrer Grenzen. Die "massa damnata" draußen gilt ihr als das Böse; deshalb müssen Widersprüche buchstäblich ausgeschlossen werden. Es darf nur den statischen Gegensatz von innen und außen geben. In extremen Formen gibt es gleichsam nur "Gerettete" und "Verdammte".

Dieses abgeschlossene Stück Welt, das die Sekte herzustellen sucht, kann natürlich nicht verwirklicht werden, weil es einer Illusion entspringt. Deshalb erliegt die Sekte einer charakteristischen Ambivalenz, die sich in verschiedenen Phänomenen zeigt.

Die Sekte "schneidet" sich aus dem übrigen Kollektiv heraus, sie hat eine allzu scharfe Grenze. Die Frage, wer dazugehört und wer nicht, ist überwertig. Außen-seiter und andere Gruppen dürfen ihr nicht zu nahe treten, sonst fühlt sie sich bedroht; denn sie kann die innere Bedrohung nicht verarbeiten, sondern projiziert sie auf die Umgebung. Sie schließt sich nach außen ab und neigt zu paranoiden Reaktionen gegenüber der "Außenwelt". Sie fühlt sich angegriffen und verfolgt und zieht unter Umständen auch Angriff und Verfolgung auf sich. Andererseits sucht sie aber auch krampfhaft nach Bestätigung von außen, und zwar oft gerade bei den Gegnern, deren Nähe sie am meisten fürchtet.

Die Ambivalenz der Sekte zeigt sich auch darin, daß sie als "Schar der Auserwählten" "Proselyten machen" muß. Jeder, der sich für die Gruppe interessiert, wird gleich so behandelt, als ob er Mitglied werden wollte. Dieser Sog kann sich aber sehr rasch in Abwehr verwandeln, wenn man wirklich in die Gruppe aufgenommen werden will. Zur Wahrung der Machtverhältnisse und des Gefühls von Geschlossenheit muß die Sekte übersichtlich bleiben und darf eine bestimmte Größe nicht überschreiten. Daher stellt sie eine Reihe Hindernisse

auf, die oft mühsam und umständlich überwunden werden müssen, ehe man die Mitgliedschaft erhält. Die Schwere dieser Hindernisse steht dabei in einem groben Mißverhältnis zu der anfänglichen Bewillkommung des Anwärters.

Die gemeinsamen Werte und Ideen werden in einer sektiererischen Gruppe in starren Dogmen formuliert; ihre Ideologie bildet dabei eine rigide Moral, der alle Mitglieder strikt unterworfen sind. Die Abweichung davon wird schwer geahndet, weil sie als Gefahr für die Einheit und den Zusammenhalt erlebt wird, selbst wenn es sich in Wirklichkeit um Belanglosigkeiten handelt. Diese Moral gilt aber ausschließlich innerhalb der Gruppe; sie versucht nicht, ihre Wertmaßstäbe als kollektives Anliegen an die Gesellschaft weiterzugeben. Umgekehrt können in ihr die gesellschaftlichen Vorstellungen vom Recht eines Menschen in erschreckender Weise mißachtet werden.

Es gibt nun Gruppen, deren Ideal es ist, jedermann gegenüber ganz offen zu sein, sodaß sie anscheinend genau das Gegenteil einer Sekte sind. Sie vernachlässigen die Frage nach ihrer Grenze und ihre Teilnehmer sind ihnen nur lose angegliedert. Aber auch solche Gruppen können den Charakter einer Sekte haben. Die mangelnde Beziehung unter den einzelnen muß nämlich auch hier durch die überwertige Machtposition weniger Führer ausgeglichen werden. Da die Gruppe zu wenig innere Struktur ausbilden kann, sind die Leiter ihr einziger Halt. Die scheinbare Offenheit ist in Wirklichkeit ein Mangel an Differenzierung, der eine Dynamik der Machtverteilung verhindert. Der Widerspruch gegen die Dominante der Gruppe kann sich nämlich nicht etablieren, folglich werden Gegensätze nicht innerhalb der Gruppe ausgetragen. Taucht ein Konflikt auf, so sieht sich ein etwaiger "Widersacher" plötzlich vor eine scharfe Grenze gestellt und aus

der Gruppe gewiesen.

Im Gegensatz dazu stehen Gruppen, die zu sehr bestrebt sind, eine Elite zu bilden und mit jeder Minderwertigkeit auch den Sektengeist aus ihren Reihen zu verbannen. "Widersacher" werden hier zwar geduldet; denn der Anspruch differenzierter Individualität macht jeden zu jedes anderen Widersacher. Nur die "Minderwertigen" haben keinen Zugang zum "Kreis der Auserwählten"; sie stehen auf deutlich niedrigerer Stufe als Kreis von Schülern oder Anwärtern. Verbunden sind die "Vollmitglieder" hier durch eine Haßliebe, die oft weniger als Kennzeichen differenzierter Persönlichkeit erscheint, sondern eher dem elitären Selbstanspruch entspringt, zu "den Besten" zu gehören, weshalb eine "gewöhnliche" Beziehung auf der Basis des gemeinsamen Menschseins offenbar nicht mehr möglich ist.

Es würde zu weit führen, weitere Beispiele anzuführen oder alle möglichen Formen und Mischformen von "Sekten" beschreiben zu wollen. Es geht uns ja nicht darum, sämtliche Fehlentwicklungen einer Gruppe darzustellen. Auch wollen wir keinen Feldzug gegen die "böse Sekte" führen, die nun ausgerottet werden müßte.

Ohnedies sind die Grenzen zwischen normalen Gruppenmechanismen und deren lebensfeindlichen Verhärtungen ebenso fließend wie die Grenzen zwischen seelischer Gesundheit und Krankheit beim Individuum.

Unsere Beschreibung soll auf Kriterien hinweisen, an denen eine für eine Gruppe gefährliche Entwicklung erkannt und deren tieferer Grund verstanden werden kann. Andererseits soll solches Verstehen aber davor bewahren, jede Minderwertigkeit und jede Fehlentwicklung in einer Gruppe vermeiden zu wollen; wie schon dargelegt, würde ein solcher Versuch unweigerlich nur zu anderen Formen von Sektierertum führen.

Man muß wohl davon ausgehen, daß es in jeder Gruppe

immer auch Leute geben wird, die darin eine allzu einfache "kleine heile Welt" suchen. Es gehört zur Leistung von Gruppen gegenüber der Gesellschaft, auch schwachen Menschen einen schützenden Lebensraum und eine soziale Identität zu bieten. In diesem Sinne sind auch ausgesprochene Sekten oft fähig, sogenannte Sonderlinge oder seelisch kranke Menschen sozial zu integrieren. Daher fordern Sekten ebenso Toleranz wie das abweichende Verhalten einzelner. Vom therapeutischen Standpunkt aus gesehen muß die neurotische Gruppe ebenso toleriert werden wie die Neurose des einzelnen.

Eine Gruppe kann auch durch äußere Umstände in die Rolle einer Sekte getrieben werden. Wenn eine Gesellschaft sich als ganze so einseitig entwickelt, daß sie zu einer Masse zu werden droht, die jeden Widerspruch gegen ihre höchsten Werte fanatisch bekämpft, dann kann eine Gruppe, die sich diesem Trend widersetzt, keine sehr offenen Grenzen haben. Man denke etwa an eine Widerstandsgruppe gegen ein totalitäres Regime, die sich nach außen stark abschließen muß, um ihre Geheimnisse keinem Außenstehenden preiszugeben. Auch die innere Struktur einer solchen Gruppe kann starr wirken wie die einer Sekte und wenig Raum lassen für individuelles Leben und persönliche Beziehungen. Diese Einseitigkeit muß aber nicht eine primäre Störung dieser Gruppe sein; sie ist unter Umständen nur ein Symptom der Störung des gesamten sozialen Gleichgewichts.

Eine Gruppe kann aber auch als eine Sekte erscheinen, wenn ihre zentrale Idee noch zu wenig ausgereift ist, um schon gleichsam der Witterung und den Schädlingen der Öffentlichkeit ausgesetzt werden zu können. Sie bedarf noch einer "Kerngruppe" von "Zuverlässigen", die wie ein Glashaus die junge Pflanze schützen müssen. Die Gestalt solcher Gruppen ist aber nur der

Ausdruck eines Entwicklungsstadiums, das sie irgendwann auswachsen, nicht aber das Ergebnis eines Zerfalls.

Ein naheliegendes Beispiel dafür ist der Anfang der "psychoanalytischen Bewegung". Im Jahre 1910 schrieb Jung in einem Brief an Freud: "Noch sind selbst unter den Gutgesinnten zu viele, die noch keine rechte Ahnung haben, was Ψa (Psychoanalyse) eigentlich alles heißt, und namentlich, was sie historisch bedeutet. Mein Ohr gehört jetzt sehr unsern Gegnern;... Was alles von Sekte, Mystik, Geheimjargon, Einweihung etc. angedeutet wird, das will was heißen. Auch die tief innere Empörung, die sittliche Entrüstung kann nur etwas Ergreifendem gelten, das in seinen Allüren etwas von Religion an sich hat. ... Und schließlich gedeiht die Ψa auch nur in einem engsten Konklave Gleichgesinnter. Die Verborgenheit ist für sie wie warmer Regen. Man sollte deshalb die Ambitionen der Öffentlichkeit noch lange von diesem Gut fernhalten."¹⁴⁵ (Auch in anderen Briefen an Freud spricht Jung von der Psychoanalyse als "unsere Sekte" oder von der "societas Psychoanalytica", analog der "societas Jesu".¹⁴⁶)

Als Freuds unmittelbare Anhänger Jungs Abfall von ihm zu fürchten begannen, rief E. Jones zusammen mit Freud ein geheimes "Komitee" ins Leben, das aus fünf vertrauenswürdigen Analytikern aus der "alten Garde" um Freud bestand. Jung gehörte nicht dazu und wußte auch nichts davon. Das Komitee entstand schon im Sommer 1912, also mehr als ein Jahr bevor sich die Wege der beiden Pioniere trennten.¹⁴⁷ Dieses Komitee war so etwas wie ein Geheimbund, der die junge Psychoanalyse gegen innere und äußere Bedrohung schützen sollte.¹⁴⁸ Dies gehörte aber nur zu dem sektenhaften Anfangsstadium der Psychoanalyse, aus dem sie sich sehr bald zu einer weltweiten "Bewegung" herausent-

wickeln konnte. Es wäre also falsch, darin eine stagnierte und degenerierte Gruppensituation zu sehen.

Die Problematik des Sektierertums ist manchmal allerdings auch heute noch zwischen verschiedenen psychologischen Schulrichtungen aktuell, nicht zuletzt zwischen Jungianern und Freudianern. Es wäre zu wünschen, daß die einzelnen Richtungen ihre Lehre vor allem als eine mögliche Perspektive ansehen könnten, die durch andere Perspektiven fruchtbar ergänzt wird. Setzt man sich nämlich mit verschiedenen psychologischen Standpunkten auseinander, so werden nebst den Unterschieden auch die großen Übereinstimmungen deutlich. Das Phänomen der menschlichen Seele erscheint dabei plastischer, als wenn man sozusagen nur in einer Perspektive verharret.

Wir wollen unsere Betrachtung über die Sekte nicht abschließen, ohne kurz auf die Bedeutung dieses Konzepts für die Gruppentherapie hinzuweisen. Wir haben wiederholt betont, wie wichtig für das gesunde Leben einer Gruppe die Beziehungen zwischen den einzelnen Mitgliedern sind. Zur Selbsterfahrung gehört die Du-Erfahrung. Soweit ich sehe steht diese Einsicht durchaus im Zentrum der meisten gruppentherapeutischen Konzepte. Manchmal werden aber auch gruppentherapeutische Methoden angewendet, bevor tragfähige Beziehungen und Gruppenstrukturen entstehen konnten. Man denke hier zum Beispiel an einmalige Marathonsitzungen mit Teilnehmern, die einander nicht kennen und sich auch nicht wirklich kennenlernen können. Solche Experimente sind gar nicht darauf angelegt, daß wirklich eine Gruppe entsteht. Es handelt sich dabei vielmehr um eine Art Sekte, die die Grundlagen eines gesunden Gruppenlebens von vornherein mißachtet.

Zum Ausgleich der fehlenden Beziehungen ist die

Position des Leiters überaus stark. Die von ihm angebotenen Methoden haben fast absolute Gültigkeit; weil die Teilnehmer noch gar keine anderen Orientierungsmöglichkeiten finden und entwickeln konnten, sind sie übermäßig auf ihn und seine Ideen ausgerichtet. Sie können daher ihre Individualität nicht wirklich einbringen, sondern müssen sich einseitig in den von ihm abgegrenzten Rahmen einfügen. Die Gruppe kann sich in der kurzen Zeit ja nur auf der Basis strenger Konformität organisieren.

Das Sektiererische solcher Gruppenexperimente zeigt sich konkret auch darin, daß sie eine Gefahr für die seelische Gesundheit ihrer Teilnehmer sein können. Einer meiner Analysanden geriet nach einem Gruppenwochenende, bei dem vor allem mit Körperkontakt experimentiert wurde, in eine schubartige Regression, sodaß er während etwa zwei Wochen ziemlich verwirrt war. Mit Hilfe der Analyse fand er zwar bald wieder auf den Boden der Wirklichkeit zurück; aber ohne diesen Halt hätte ihm dieses Erlebnis vielleicht wirklich seelischen Schaden zugefügt.

Das hier dargelegte Konzept von Gruppe und Sekte kann also unter anderem dazu beitragen, die Gefahr solcher Experimente zu erkennen und verständlich zu machen.

Wir haben mehrmals darauf hingewiesen, daß die Sekte nicht nur in ihren internen Beziehungen, sondern auch in ihrem Verhältnis zur Außenwelt gestört ist. Die gesunde Gruppe hingegen ist stets in irgendeiner Weise auf die Gesellschaft ausgerichtet; sie steht vermittelnd zwischen dem einzelnen und der Gesellschaft. Wir wollen darauf näher eingehen, indem wir noch einmal auf das Gegensatzproblem von Individuation und Anpassung zurückkommen, das wir schon im ersten Kapitel reflektierten.

VIII. INDIVIDUATION "IST" ANPASSUNG

Wir haben am Ende des ersten Kapitels die Schwierigkeit des modernen Menschen beschrieben, seine Individualität zu entfalten und sich gleichzeitig an die gesellschaftlichen Anforderungen anzupassen. Aus Angst, ihre Individualität zu verlieren, neigen die einen dazu, ihre Anpassung zu vernachlässigen; und aus Angst, den lebensnotwendigen Zusammenhalt mit anderen Menschen zu verlieren, neigen die andern dazu, ihre Individualität zu verleugnen.

Die Problematik von Kollektivismus und Individualismus betrifft nun nicht nur die Einstellung des einzelnen, sie prägt sich auch in verschiedenen Gesellschaftsformen und ihren Ideologien aus. Während in der westlichen Welt vor allem die Freiheit des einzelnen betont wird, ist im sogenannten "Ostblock" die Konformität des einzelnen mit der Gesellschaft oberste Maxime.

Wenn wir Individuation und Anpassung hier gleichsetzen, meinen wir natürlich nicht, daß dieser Gegensatz statisch aufgehoben oder überbrückt wäre oder daß dies überhaupt möglich wäre. Aus allen bisherigen Überlegungen ergibt sich aber, daß Individuation ohne Anpassung nicht möglich ist und umgekehrt. Beide seelische Bewegungen bilden eine komplexe Einheit und sind ohne einander nicht denkbar.

Wir haben schon ausführlich dargelegt, daß zur Individuation auch die "Hingabe an das Leben im weitesten Sinne" gehört;¹⁴⁹ sie erfordert nicht nur Introversion, sondern auch Extraversion, sie ist nicht nur Selbstentfaltung, sondern auch Anpassung.

Dies bedeutet für unsere Auffassung von Anpassung, daß sie nicht mit einer rein äußerlichen Angleichung

an bestehende Verhältnisse verwechselt werden darf. Es geht dabei nicht um ein seelenloses Sich-Einfügen in die Norm bestehender Konventionen, vielmehr muß sich die Individualität des einzelnen dabei weiter ausformen und sich gelegentlich gegen äußere Widerstände durchsetzen.

Jung hat diese Problematik einmal mit den Begriffen "Anpassung" und "Einpassung" beschrieben. Mit Einpassung meint er, daß ein Mensch sich einseitig durch objektive Gegebenheiten bestimmen läßt. Solche Einpassung ist aber keine "ideale Anpassung an die Lebensbedingungen überhaupt". Denn die Einstellung der sozialen Umwelt könnte ja zum Beispiel krank sein, sodaß der "Überangepaßte" sich lediglich der Krankheit der Gesellschaft angeglichen hätte. Gesunde Anpassung verlangt aber mehr als "ein bloß reibungsloses Mitgehen mit den jeweiligen Bedingungen der unmittelbaren Umgebung. ... Sie verlangt eine Beobachtung jener Gesetze, welche allgemeiner sind als lokale und zeitgeschichtliche Bedingungen."¹⁵⁰ Daher folgert Jung: "Der Mensch ... kann der Forderung der äußeren Not in idealer Weise nur dann völlig entsprechen, wenn er auch an seine eigene Innenwelt angepaßt ... ist. Und umgekehrt kann er sich nur dann an seine eigene Innenwelt anpassen..., wenn er auch den Umweltbedingungen angepaßt ist."¹⁵¹

Die Wechselwirkung und Verflechtung von Individuation und Anpassung wird konkret besonders deutlich in der Beziehung des Individuums zu den Gruppen, in denen es lebt. Es gehört zum Beispiel zur Suche nach dem eigenen Selbst, wenn man sich der Gruppe anschließt, von der man die besten Anregungen für sich selbst erwartet. Dies geschieht schon in der Wahl eines bestimmten Berufes. Wenn ein junger Mensch etwa die Begabung für ein Handwerk oder ein Studium hat, dann wird er seine Fähigkeiten nur entwickeln können in Auseinandersetzung

mit Lehrern und Kollegen. Seine Individualität, die sich unter anderem in dieser Begabung ausdrückt, entfaltet sich nur in Begegnung mit anderen. Er nähert sich seinen Zielvorstellungen von sich selbst nicht nur durch Arbeit an sich selbst, sondern auch durch Anpassung an die Normen der Gruppe, mit deren Idealen er sich identifiziert.

Praktisch gesehen gehört es also zur Individuation, daß man Gruppen aufsucht, sie zu gegebener Zeit aber auch wieder verläßt; daß man sich an Gruppen gebunden fühlt, diese Bindungen aber auch wieder relativiert oder löst. In einigen Gruppen wird man vielleicht zu den Trägern der Leitidee gehören, in anderen wird man eher am Rande stehen, um mehr nebenbei an der Leitidee teilzuhaben. Und diese Stellung des einzelnen, seine jeweilige Rolle in verschiedenen Gemeinschaften, prägt auch sein inneres Wesen und zeigt, wer er ist. Aber man geht nicht nur in Gruppen, man wird auch hineingeholt; man strebt nicht nur zu bestimmten Rollen, man wird auch hineingedrängt. Die Gruppe veranlaßt ihre Mitglieder zu ganz bestimmten Leistungen; sie regt sie an, Fähigkeiten zu entwickeln, die ohne diesen Anstoß vielleicht nie zum Vorschein gekommen wären. Impulse zur Individuation gehen nicht nur von den inneren Entwicklungstendenzen des Individuums aus, sondern auch von der Gruppe, ja von der ganzen Gesellschaft.

Die Gruppe steht ja in Beziehung zur Gesellschaft. Sie wirkt auf die Gesellschaft ein, wird aber auch von ihr beeinflußt. Sie stellt eine Gesellschaft im kleinen dar und repräsentiert sie gegenüber dem einzelnen. Sie ist das Mittelglied, das ihn mit der Gesellschaft verbindet. Durch die Gruppe erhält er sein öffentliches Ansehen, und über sie macht er seinen Einfluß geltend.

Die Anpassung des einzelnen an die Gruppe ist daher immer schon ein wesentlicher Teil seiner gesellschaftlichen Anpassung. Die Gruppe vermittelt ihm kollektive Werte, er hat durch sie aber auch Teil an gesellschaftlichen Konflikten, die ihn unter Umständen persönlich sehr belasten. Indem er sie in sich aufnimmt und sich mit ihnen auseinandersetzt, trägt er zu ihrer Lösung bei, sofern es ihm gelingt, seine persönliche Verarbeitung der Konflikte durch die Gruppe für die Gesellschaft fruchtbar zu machen.¹⁵²

Für die Gesundheit des Individuums wie für die der Gesellschaft ist dieser ständige Austausch zwischen beiden unbedingt notwendig. Er vollzieht sich einerseits wie selbstverständlich in der täglichen Arbeit, in der der einzelne unter persönlichem Einsatz seinen Beitrag zur Bewältigung kollektiver Aufgaben leistet. Andererseits scheint er heute viel komplizierter und konfliktreicher zu sein als früher.

Wir leben in einer pluralistischen Gesellschaft, deren Vielfalt den einzelnen zwar bereichern, aber auch gefährlich belasten kann. Durch die modernen Kommunikationsmittel, Transportmittel und die wirtschaftliche Verflechtung ist die Umwelt des heutigen Menschen so groß und so komplex geworden, daß ihn ein Chaos von Meinungen und Fakten zu überschwemmen droht. Es bleibt darin keine Maxime, keine Norm und keine Autorität unangefochten, sodaß der einzelne seine Orientierung weder durch bloße Teilnahme an Institutionen der Gesellschaft noch durch Unterwerfung unter eine tradierte Weltanschauung finden kann.¹⁵³

Diese Entwicklung bedeutet einerseits eine Gefahr, weil sie im Individuum, in Gruppen, aber auch in der ganzen Gesellschaft chaotische Zustände hervorrufen kann. Man darf aber nicht übersehen, daß sie andererseits auch eine Chance zu differenzierterer Selbstent-

faltung darstellt. Der einzelne kann in der pluralistischen Gesellschaft sein Leben individueller gestalten als in einer mehr homogenen Gesellschaft.

In jedem Fall fordert die moderne Gesellschaft vom einzelnen kompliziertere Anpassungsleistungen als frühere Gesellschaften. Der einzelne kann sich in dieser komplexen Welt kaum durch bloße Einpassung zurechtfinden. Die Größe und Widersprüchlichkeit der heutigen Welt gestattet ihm kein einfaches Sich-Einfügen in bestehende Verhältnisse; denn die Verhältnisse selbst sind konfliktreich und ständig in Fluß. Daher ist der Mensch heute mehr als je zuvor auf sich selbst verwiesen. Er muß selbständiger sein, um sich in dieser Vielfalt orientieren und entfalten zu können.

In diesem Sinne gehört es zur Anpassung an die Welt, daß man einen gewissen Abstand zu ihr hat und sich nicht fraglos mit irgendwelchen Gruppen oder Trends identifiziert. Die Anpassung erfordert also, daß man sich von den unbewußten Identifikationen mit gesellschaftlichen Strömungen lösen kann: Sie erfordert Individuation.

Wie wir gesehen haben bedeutet Individuation aber nicht einfach Rückzug aus der Welt. Es geht dabei vielmehr um die Entwicklung der Fähigkeit, sich differenzierter und flexibler in der Welt engagieren zu können, ohne ihr zu verfallen. Insofern Individuation die Suche nach dem Sinn der Welt einschließt, führt sie den einzelnen auch "... in eine unbedingte, verpflichtende und unauflösbare Gemeinschaft mit der Welt..."¹⁵⁴

Wenn wir in diesem Sinne Individuation und Anpassung gleichsetzen, so impliziert dies ein Problem, das für den heutigen Menschen ebenso dringlich wie unlösbar

erscheint. Die folgenden Überlegungen können natürlich keine Lösung darstellen, sondern nur die Richtung angeben, in der m. E. danach gesucht werden muß.

IX. DAS MODERNE PROBLEM DER RELIGIÖSEN KOMMUNIKATION

Wie bei den vorangegangenen Ausführungen knüpfen wir auch mit den folgenden Überlegungen an die Problematik des modernen Menschen an, die wir im ersten Kapitel geschildert haben. Auch hierbei geht es vor allem um eine Zusammenfassung von Gedanken, die wir ansatzweise schon öfter ausgedrückt haben. Wenn wir hier von religiöser Kommunikation reden, meinen wir nicht nur das Gespräch über religiöse Ideen, Überzeugungen und Bräuche; wir denken dabei auch nicht nur an weltanschauliche Auseinandersetzungen. Religiöse Kommunikation schließt die Teilnahme an gemeinsamen Riten ein, die vitaler Ausdruck religiöser Gemeinschaft sind.

Riten gibt es aber nicht nur im kirchlichen Kult. "Rituellen und kultischen Charakter können auch viele Handlungen erreichen, die außerhalb des religiösen oder kirchlichen Raumes entstanden sind."¹⁵⁵ Sie sind ebenfalls religiös zu verstehen, auch wenn sie nicht in ausdrücklich religiösem Gewande erscheinen.

Die explizit religiöse Gemeinschaft im Ritus ist für den heutigen Menschen aber oft schwierig und keineswegs selbstverständlich. Viele Menschen finden nämlich in den Riten und Sprechweisen der bestehenden Konfessionen ihr religiöses Erleben nicht widergespiegelt. Zum Beispiel hat auch Jung an verschiedenen Stellen ausgedrückt, wie "abgeblaßt und degeneriert" ihm das heutige Christentum erschien.¹⁵⁶

E. Neumann hat dieses Problem näher reflektiert. Er weist darauf hin, daß die Ich-Entwicklung normalerweise auf die kollektiven Rituale angewiesen ist, die die jeweilige Gesellschaft dem

einzelnen anbietet. Durch diese Rituale findet er "den Anschluß an die Traditionen, Mythen und Riten ... der Gruppe", die er zum "Sinnverständnis seines Daseins" und "zu seiner Aufgabe für das Kollektiv" braucht.¹⁵⁷

Auch Neumann stellt aber fest, daß beim modernen Menschen die kollektiven Riten fortfallen. Diese Riten begleiteten früher den einzelnen durch Übergangsphasen wie die Pubertät, die Eheschließung, die Lebensmitte, das Klimakterium und schließlich den Tod. Durch den Verlust dieser Riten fällt die Problematik dieser Übergänge auf den einzelnen zurück; das bedeutet, daß es dabei oft zu einer "... derartigen Überlastung seiner Verantwortung und seines Verständnisses (kommt), daß wir an diesen Übergängen gehäuft Erkrankungen finden."¹⁵⁸ Jung stellte nun fest, daß die Symbolik solcher Riten nicht selten in den Träumen und Bildern des modernen Menschen wieder auftaucht.¹⁵⁹ Gerade da, wo der einzelne in der Neurose nicht mehr mit den Kräften seiner Seele umgehen kann, wird ihm sein religiöses Bedürfnis nach lebendigen Symbolen deutlich. Ebenso groß wie dieses Bedürfnis ist dabei zugleich der Drang nach Mitteilung. Religiöse Erlebnisse können wohl gar nicht ins persönliche Leben integriert werden, wenn sie nicht anderen mitgeteilt werden. Umgekehrt aber ist die religiöse Erfahrung von der Begegnung mit anderen Menschen abhängig.¹⁶⁰

Obwohl die Analyse natürlich nicht der einzige Ort zu solcher Begegnung ist, stellt sie gegenwärtig doch eine sehr wichtige Möglichkeit dazu dar. Der Analysand bringt ja Erlebnisse in die Analyse ein, die ihn faszinieren oder bedrängen und manchmal sogar Überwältigen. Der Analytiker nimmt daran einfühlend teil; er ist mit dem Patienten ergriffen von

dem, was ihn ergriffen hat; denn nur wenn er sich in seiner ganzen Existenz ansprechen läßt, kann er dem Patienten helfen, seine Erfahrung in sein Leben zu integrieren. Es kann dabei sogar seine Aufgabe sein, gegen den Widerstand des Analysanden dessen religiöses Erleben sozusagen "heilig" zu halten.

Im allgemeinen kreist das analytische Gespräch natürlich nicht ausdrücklich um religiöse Inhalte. Und doch gehört die religiöse Frage nach dem Sinn des Daseins mehr oder weniger bewußt immer auch in die analytische Auseinandersetzung.

Die Frage nach dem Sinn des Daseins weist aber immer schon über die Existenz des einzelnen hinaus. Wir haben oben aufgezeigt, daß es beim Symbol des Selbst nicht nur um die Sinnfindung des einzelnen geht; das Selbst ist zugleich ein Sinnbild der Welt, es drückt den Sinn der Welt aus. Und nach diesem Sinn gestaltet der Mensch seine Umwelt.¹⁶¹

Dies bedeutet für die Gruppe und für die Gesellschaft, daß die Gestaltung ihres sozialen Lebens immer davon abhängt, in welcher Weise sie sich auf den Sinn ihres Daseins bezieht, der ihre konkrete Wirklichkeit transzendiert.

Wir haben von der Gruppe gesagt, daß sie zur Sekte entartet, wenn sie die Beziehung zu ihrem Gruppen-Selbst verliert.¹⁶² Eine Gruppe gerät gerade dann in Gefahr, eine Sekte zu werden, wenn sie sich nicht mehr über den Sinn ihrer Gemeinschaft Rechenschaft gibt, wenn sie die Verbindung damit verliert und nicht mehr darüber kommuniziert.

Diese Kommunikation besteht aber nicht nur im Reden über den Sinn; mindestens ebenso wichtig ist das gemeinsame Ritual, das ihn auszudrücken und gegenwärtig zu machen sucht. Psychologen und Verhaltensforscher sind sich darin einig, daß Gruppen solche

Rituale brauchen. E.M. Erikson schreibt zum Beispiel: "... wie wir gesehen haben, müssen sich selbst die intelligentesten Gruppen über sich selbst und andere in relativ einfachen, nicht in Worte faßbaren, magischen Zeichen orientieren. Jeder Mensch und jede Gruppe besitzt einen begrenzten Schatz an historisch bestimmten, räumlich-zeitlichen Begriffen, die das Weltbild, die guten und bösen Urbilder und den unbewußten Lebensplan bestimmen."¹⁶³

Hier wird unter anderem deutlich, daß das Ritual auch rational nicht begreifbare Inhalte umfaßt. D. v. Uslar betont, daß die Sinnzusammenhänge, die darin ausgedrückt werden, uns durch rationale Erklärung allein nicht zugänglich sind, sondern nur "durch irgendeine Art von Beteiligung". Selbst die Kenntnis der Absichten einer rituellen Handlung hebt die Hintergründigkeit ihrer Sinnzusammenhänge nicht auf.¹⁶⁴

Obwohl nun viele moderne Menschen den kirchlichen Riten fremd gegenüberstehen, ist doch auch heute das Bedürfnis nach Riten groß. Es äußert sich auf sehr verschiedene Weise, zum Beispiel in Massenkundgebungen totalitärer Staaten, in Demonstrationen und politischen Versammlungen; in Massensportveranstaltungen wie Fußball oder Olympiade; in Fastnachtsumzügen; in Theater, Oper, Konzert, Kino oder Fernsehen. Das Bedürfnis nach Riten steht aber auch hinter verschiedenen Formen von Gruppentherapie wie Marathonsitzungen, Psychodrama, Gestalttherapie usw.; auch bei Drogenkonsum in Gruppen, bei Sexparties und vielen anderen exzentrischen Gesellschaftsspielen wird ein Drang nach einem gemeinschaftlichen kulturellen Erlebnis, ja sogar nach gemeinsamer Ekstase erkennbar.

Gerade auch dort, wo sich dieses Bedürfnis nach Riten in anrüchigem oder gar gefährlichem Gewande zeigt,

kann man sehen, wie mächtig es auch im heutigen Menschen lebt und wie sehr es ernst genommen werden muß.

Einerseits gilt es natürlich auch hier, Gesundes und Krankes zu unterscheiden; andererseits scheint das Problem der Toleranz aber wichtiger und zugleich schwieriger zu sein. Toleranz bedeutet für die Gesellschaft nämlich nicht nur, distanziert das religiöse Leben der einzelnen und der Gruppen in ihr zu dulden. Auch die pluralistische Gesellschaft muß damit in Kommunikation treten; denn der seelische Prozeß, in dem der einzelne den Sinn seines Lebens sucht, ist zugleich ein Teil des Prozesses, in dem die Gesellschaft ihren Sinn findet.

In der Epoche der Aufklärung ging es vor allem darum, dem einzelnen die Freiheit zu geben, nach seinem individuellen Glauben zu leben. Heute steht die Gesellschaft eher vor der Frage, wie sie die Vielfalt religiösen Lebens aufnehmen kann, um auch darin ihre Ordnung, ihre Ausrichtung auf sinnvolle Ziele und ihre Vitalität zu finden. Sie braucht dazu nicht nur Toleranz, sondern auch eine Haltung von teilnehmendem Interesse.

Riten als kollektiver Ausdruck religiösen Lebens fordern vom heutigen Menschen also eine besondere Reife. Angesichts der Vielfalt religiöser Überzeugungen muß er einerseits fähig sein, die Gültigkeit des eigenen Glaubens und des Ritus seiner Gruppe zu relativieren. Andererseits gehört zu dieser Reife aber auch die Fähigkeit, in lebendiger Weise an Riten teilzunehmen. Riten gehören zum Leben der Gesellschaft; denn wie K. Lorenz sagt, gäbe es ohne sie "... keine glaubhafte Mitteilung, keine vertrauenswürdige Verstärkung, keine Treue und kein Gesetz."¹⁶⁵

SCHLUSSBEMERKUNG

Wir haben versucht, die Gruppe vom Blickpunkt der Jungschen Idee der Individuation her ins Auge zu fassen. Wir wollten zeigen, daß Individuation - statt einseitig Rückzug aus dem sozialen Leben zu sein - wesentlich zum differenzierten Engagement in der Welt gehört. Die tiefe Weisheit der Alchemie scheint mir nicht zuletzt in ihrer Erkenntnis zu liegen, daß es keine Wandlung der Seele gibt, ohne daß "ein Stück Welt" gewandelt wird, so klein es auch sei. Individuelle Wandlung geschieht nie unabhängig von der Veränderung der Welt, die sich ihrerseits nicht ohne die Wandlung des einzelnen vollzieht. Als Bindeglied zwischen beiden aber steht die Gruppe; nur in ihr kann sich die Eigenart des einzelnen entfalten, bewähren und schöpferisch auswirken.

ANMERKUNGEN

¹Zürich 1921

²aaO., 40ff

³Vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie.
Hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel/
Stuttgart 1976, Bd. 4, 295f

⁴Vgl. C.G. Jung, Erinnerungen, Träume, Gedanken,
hrsg. v. A. Jaffé, Zürich 1962, 74f

⁵Vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie, 297f

⁶Vgl. z.B. C.G. Jung, Aion, Ges. Werke 9/II, 73

⁷C.G. Jung, "Die Beziehungen zwischen dem Ich und
dem Unbewußten", Ges. Werke 7, 191

⁸C.G. Jung, Psychologische Typen, Zürich 1921, 637,
Hervorhebung von mir

⁹aaO., 639, Hervorhebung von mir

¹⁰aaO., 638

¹¹C.G. Jung, Briefe II, 55

¹²Vgl. C.G. Jung, "Die Beziehungen zwischen dem Ich
und dem Unbewußten", Ges. Werke 7, 189ff und Aion,
Ges. Werke 9/II, 12ff

¹³C.G. Jung, "Die Beziehungen...", 243

¹⁴S. Kierkegaard, Der Begriff Angst, Kap. I § 5,
Ges. Werke 11/12, Mäkelöf 1958, 40

¹⁵Paul Tillich, Der Mut zum Sein, Stuttgart 1968, 44

¹⁶Vgl. zum folgenden C.G. Jung, "Die Beziehungen...",
152ff

¹⁷KHM Nr. 35 (Nach der Numerierung der Brüder Grimm)

¹⁸Mt 4,1-11 und Lk 4,1-13

¹⁹Vgl. auch Mt 16,16-23

²⁰Vgl. Ex 3,1ff, Jes. 6,1ff und Ez 1ff

²¹C.G. Jung, "Die Beziehungen...", Ges. Werke 7, 243

²²Vgl. z.B. C.G. Jung, Briefe I, 219; Briefe III, 140, 347. "Die Lebenswende", Ges. Werke 8, 441ff.
Jolande Jacobi, Die Psychologie von C.G. Jung, Zürich 1940

²³Vgl. C.G. Jung, Erinnerungen..., 174ff

²⁴Abgebildet in Gerhard Wehr, C.G. Jung, Rororo Bildmonographien, Hamburg 1969, 101

²⁵Vgl. etwa C.G. Jung, Mysterium Coniunctionis, Ges. Werke 14/II, 312: "Wie niemals ein lapis philosophorum mit seinen Wunderkräften hergestellt wurde, so wird auch nie eine psychische Ganzheit empirisch erreicht..."

²⁶Vgl. E.H. Erikson, Kindheit und Gesellschaft, Stuttgart ⁴1971, 42ff und: Jugend und Krise, Stuttgart 1970, 97ff

²⁷Sigmund Freud, Abriß der Psychoanalyse, in: Ges. Werke Bd. XVII, London, 69

²⁸C.G. Jung, Psychologische Typen, 638

²⁹C.G. Jung, "Die Beziehungen...", Ges. Werke 7, 169

³⁰Vgl. C.G. Jung, Psychologie und Alchemie, Ges. Werke 12, 156ff

³¹C.G. Jung, "Die Beziehungen...", Ges. Werke 7, 253

³²M.L. v. Franz, "Der Individuationsprozeß", in: Der Mensch und seine Symbole, Olten 1968, 228

³³Vgl. E.H. Erikson, Kindheit und Gesellschaft, 146f und H. v. Beit, Symbolik des Märchens, Bern und München, ⁴1971, 54: "... viele... Riten der Naturvölker

scheinen auf individuellen inneren Erlebnissen besonders dazu veranlagter Individuen, die dann meist zu Schamanen, Medizinmännern usw. werden, aufgebaut worden zu sein."

³⁴E.H. Erikson, Kindheit und Gesellschaft, 146f

³⁵aaO., 147

³⁶aaO., 148

³⁷C.G. Jung, "Vom Werden der Persönlichkeit",
Ges. Werke 17, 200

³⁸Zur Entstehung und Geschichte dieser Formel
vgl. Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), hrsg. v.
Josef Höfer und Karl Rahner, Freiburg 1957ff, Bd. 3,
1320f

³⁹Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum, in:
Enchiridion symbolorum et definitionum, hrsg. v. H.
Denzinger, Nr. 86

⁴⁰aaO., Nr. 960: "... episcopos... positos ... a
Spiritu Sancto regere Ecclesiam Dei."

⁴¹Martin Luther, An den christlichen Adel deutscher
Nation von des christlichen Standes Besserung, 1520,
WA 6, 407

⁴²Vgl. Martin Luther, De captivitate Babylonica
ecclesiae praeludium, 1520, WA 6, 497f

⁴³Vgl. Die Religion in Geschichte und Gegenwart
(RGG), Handwörterbuch für Theologie und Religionswissen-
schaft, hrsg. v. Kurt Gallig, Tübingen ³1957ff, Bd. 1,
736f und Bd. 6, 1659ff

⁴⁴Vgl. z.B. RGG³, Bd. 1, 714ff

⁴⁵Immanuel Kant, Was heißt: Sich im Denken orien-
tieren? 1786, Ak VIII, 146

⁴⁶Vgl. Der Große Brockhaus, Leipzig ¹⁵1928ff,

Bd. 4, 199

⁴⁷Wir gebrauchen diesen Ausdruck im Sinne von Paul Tillich, Wesen und Wandel des Glaubens, Kap. I, der den Glauben definiert als "Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht."

⁴⁸Vgl. Der Große Brockhaus, Leipzig ¹⁵1928ff, Bd. 6, 478

⁴⁹Berthold Brecht, Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny, Berlin 1966, 9

⁵⁰Karl Jaspers, Philosophie II, Existenzerhellung, Berlin, Göttingen, Heidelberg, 1956, 30

⁵¹C.G. Jung, Briefe II, 450ff. Vgl. etwa auch C.G. Jung, "Über Wiedergeburt", Ges. Werke 9/I, 139ff

⁵²C.G. Jung, "Die Beziehungen...", Ges. Werke 7, 167

⁵³Vgl. hierzu A. Guggenbühl, Macht als Gefahr beim Helfer, Basel, München, Paris, London, New York, Sidney 1971

⁵⁴C.G. Jung, "Vorrede zu: Toni Wolff, Studien zu C.G. Jungs Psychologie", Ges. Werke 10, 513f

⁵⁵Bd. 7, 732

⁵⁶Gustave Le Bon, Psychologie der Massen, Stuttgart 1968, 3

⁵⁷aa0., 6

⁵⁸aa0., 10

⁵⁹aaC., 13

⁶⁰aa0., 14

⁶¹aa0., 15

⁶²aa0., 17

⁶³aa0., 15

⁶⁴C.G. Jung, "Über die Psychologie des Unbewußten",
Ges. Werke 7, 47

⁶⁵Vgl. zum folgenden Fritz Riemann, Grundformen
der Angst, München, Basel ⁶1971, 20ff

⁶⁶aaO., 12

⁶⁷aaO., 13

⁶⁸C.G. Jung, "Vom Werden der Persönlichkeit", Ges.
Werke 17, 199

⁶⁹aaO., 200

⁷⁰aaO., 202f

⁷¹C.G. Jung, "Die Beziehungen...", Ges. Werke 7,
191f

⁷²C.G. Jung, "Theoretische Überlegungen zum Wesen
des Psychischen", Ges. Werke 8, 258

⁷³C.G. Jung, Briefe III, 368 f

⁷⁴C.G. Jung, "Die Beziehungen...", Ges. Werke 7,
263

⁷⁵Fritz Riemann, Grundformen der Angst, 12

⁷⁶C.G. Jung, Von den Wurzeln des Bewußtseins,
Zürich 1954, 95f

⁷⁷C.G. Jung, "Instinkt und Unbewußtes", Ges.
Werke 8, 156ff

⁷⁸C.G. Jung, "Theoretische Überlegungen zum Wesen
des Psychischen", Ges. Werke 8, 243

⁷⁹Vgl. aaO., 205ff und 247

⁸⁰aaO., 243

⁸¹aaO., 231

⁸²aaO., 231

⁸³Vgl. Adolf Portmann, Das Tier als soziales Wesen,

Zürich 1953

- 84 Erich Neumann, Das Kind, Zürich 1963, 11
- 85 aaO., 28
- 86 aaO., 12
- 87 aaO., 11f
- 38 aaO., 28
- 89 E.H. Erikson, Jugend und Krise, Stuttgart 1970,
- 97
- 90 E. Neumann, aaO., 91
- 91 aaO., 94f
- 92 aaO., 90
- 93 aaO., 95
- 94 aaO., 95, vgl. auch S. 92
- 95 aaO., 93
- 96 aaO., 92, Hervorhebung von mir
- 97 aaO., 94
- 98 aaO., 3
- 99 aaO., 46f
- 100 Martin Buber, "Ich und Du"; in: Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1965, 30f
- 101 aaO., 31
- 102 Vgl. Anm. 95
- 103 M. Buber, "Ich und Du", 76
- 104 G.G. Jung, "Die Beziehungen...", 169
- 105 G.G. Jung, "Vorrede zu: Toni Wolff, Studien zu C.G. Jungs Psychologie", Ges. Werke 10, 511f
- 106 Vgl. Mysterium Coniunctionis, Ges. Werke 14/II, 312

¹⁰⁷Vgl. zum folgenden C.G. Jung, "Die Psychologie der Übertragung", Ges. Werke 16, 237ff

¹⁰⁸aaO., 241

¹⁰⁹aaO., 245

¹¹⁰aaO., 247f

¹¹¹aaO., 249

¹¹²aaO., 248

¹¹³C.G. Jung, "Die Psychotherapie in der Gegenwart", Ges. Werke 16, 115

¹¹⁴C.G. Jung, "Die Psychologie der Übertragung", 345

¹¹⁵aaO., 248

¹¹⁶Mario Jacoby, "Zur Unterscheidung von Beziehung und Übertragung in der analytischen Situation", Analytische Psychologie 4, 3 (1973), 182

¹¹⁷Adolf Guggenbühl, Macht als Gefahr beim Helfer, Basel, München, Paris, London, New York, Sidney 1971, 31

¹¹⁸Detlev von Uslar, Psychologie und Welt, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1972, 95f

¹¹⁹C.G. Jung, "Die Psychologie der Übertragung", 248

¹²⁰aaO., 260

¹²¹aaO., 283

¹²²C.G. Jung, "Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen", Ges. Werke 8, 258

¹²³Vgl. auch C.G. Jung, Aion, Ges. Werke 9/II, 31; ders., "Psychologische Deutung des Trinitätsdogmas", Ges. Werke 11, 207, 211 und öfter.

¹²⁴Aristoteles, de anima, II, 8, 431 b 21

¹²⁵Detlev von Uslar, Die Wirklichkeit des Psychischen, Pfullingen 1969, 15

- 126 E.H. Erikson, Jugend und Krise, 144, vgl.
auch 137
- 127 C.G. Jung, Erinnerungen, Träume, Gedanken, 195
- 128 C.G. Jung, "Die Beziehungen...", 197
- 129 C.G. Jung, "Die Grundbegriffe der Libido-
theorie", Ges. Werke 8, 65
- 130 C.G. Jung, Briefe II, 130f
- 131 Martin Buber, "Ich und Du", 19
- 132 C.G. Jung, "Der Gegensatz Freud und Jung",
Ges. Werke 4, 385
- 133 Amos 7, 12ff
- 134 Sigmund Freud, Der Mann Moses und die mono-
theistische Religion, Studien-Ausgabe, Frankfurt a. M.
1974, Bd. 9, 550f
- 135 Vgl. Anm. 80 und 81
- 136 Vgl. z.B. C.G. Jung, "Über Mandalasymbolik",
Ges. Werke 9/I, 373ff
- 137 Vgl. Raymond Battegay, Der Mensch in der Gruppe,
Bd. III, Bern und Stuttgart 1969, 28
- 138 Vgl. Peter R. Hofstätter, Fischer-Lexikon
"Psychologie", Frankfurt ²⁰1974, 169f
- 139 Vgl. R. Battegay, aaO., Bd. II, 183ff und
Bd. III, 39ff
- 140 Vgl. Anm. 47
- 141 Vgl. G. Le Bon, Psychologie der Massen, 11
- 142 Vgl. R. Battegay, aaO., Bd. III, 11
- 143 aaO., Bd. I, 11. Vgl. auch M. Buber, "Ich und
Du", 17 und 47
- 144 E.H. Erikson, Jugend und Krise, 80

¹⁴⁵Sigmund Freud/C.G. Jung, Briefwechsel, Frankfurt a.M. 1974, 381f

¹⁴⁶Vgl. z.B. aaO., 414 und 499

¹⁴⁷Vgl. Ernest Jones, Das Leben und Werk von Sigmund Freud, Bd. II, Bern/Stuttgart/Wien, 1960-62, Kap. 6

¹⁴⁸Vgl. Peter R. Hofstätter, Gruppendynamik (Kritik der Massenpsychologie), Hamburg ¹⁷1975, 185

¹⁴⁹Vgl. Anm. 75

¹⁵⁰C.G. Jung, Psychologische Typen, 480

¹⁵¹C.G. Jung, "Die Grundbegriffe der Libidotheorie", Ges. Werke 8, 43

¹⁵²Vgl. oben S. 62ff und M. Buber, "Ich und Du", 95f

¹⁵³Vgl. dazu z.B. Konrad Lorenz, Das sogenannte Böse, Wien 1963, 349f; E.H. Erikson, Kindheit und Gesellschaft, 231ff und 403ff; Erich Neumann, Das Kind, 205 und ders., Ursprungsgeschichte des Bewußtseins, München ²1974, 349

¹⁵⁴C.G. Jung, "Die Beziehungen...", 196. Vgl. auch E.H. Erikson, Kindheit und Gesellschaft, 264

¹⁵⁵Detlev von Uslar, Psychologie der Religion, Zürich/Stuttgart 1978, 99

¹⁵⁶Vgl. C.G. Jung, "Die Beziehungen...", 253; Erinnerungen..., 58ff und "Gegenwart und Zukunft", Ges. Werke 10, 285

¹⁵⁷Erich Neumann, Das Kind, 204

¹⁵⁸aaO., 205

¹⁵⁹Vgl. C.G. Jung, "Die Beziehungen...", 253

¹⁶⁰Vgl. z.B. C.G. Jung, Briefe III, 358 und

Detlev von Uslar, Die Wirklichkeit des Psychischen, 18

¹⁶¹Vgl. oben, S. 43f

¹⁶²Vgl. oben, S. 78

¹⁶³E.H. Erikson, Kindheit und Gesellschaft, 339

¹⁶⁴Vgl. Detlev von Uslar, Psychologie der Religion,

99

¹⁶⁵Konrad Lorenz, Das sogenannte Böse, 117

LEBENS LAUF

Am 3. Februar 1946 wurde ich in Essingen (Pfalz/Deutschland) geboren.

Nach Abschluß des Abiturs am Altsprachlichen Gymnasium in Pirmasens (Pfalz) im März 1965 studierte ich in Mainz und Tübingen katholische Theologie und Philosophie. Im Februar 1970 erwarb ich das Diplom in katholischer Theologie an der Universität Tübingen. Im Wintersemester 1970/71 begann ich das Studium am C.G. Jung-Institut Zürich und im Sommersemester 1971 das Studium der Psychologie an der Universität Zürich. Daneben arbeitete ich zwei Jahre lang als Religionslehrer. Seit September 1972 bildete ich mich an der "Klinik am Zürichberg" als klinischer Psychologe aus. Seit dieser Zeit arbeite ich mit stationären und ambulanten Patienten.

Meine Diplomprüfung am C.G. Jung-Institut Zürich legte ich im März 1977 ab, und im Juni 1979 erwarb ich das Lizentiat in Psychologie an der Universität Zürich. Neben meiner Tätigkeit als analytischer Psychologe arbeite ich seit dem Wintersemester 1977/78 als Dozent am C.G. Jung-Institut Zürich in den Fächern Psychologische Märchendeutung, Traumdeutung und Kinder- und Jugendlichenherapie.

